H.g. hum. 12 w - 1

A, F

<3660686685001O

<3660686685001O

Bayer. Staatsbibliothek

SYMBOLIK

UND

MYTHOLOGIE

ODER DIE

NATURRELIGION

DES

ALTERTHUMS.

Von

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

PROFESSOR AM KOEN. WUERT. PHILOL. THEOL. SEMINAR IN BLAUBEUREN.

IN ZWEI THEILEN.

ERSTER ODER ALLGEMEINER THEIL.

STUTTGART,

DRUCK UND VERLAG DER J. B. METZLER'SCHEN BUCHHANDLUNG.

1824.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Εις μιαν ιδεαν συνορωντα αγειν τα πολλαχη διεσπαρμενα, ἱν᾽ ἑκαςον ὁριζομενος δηλον ποιη, περι ὁ αν αει διδασκειν εθελη — το γυν σαφες και το αυτο αὐτῳ ὁμολογυμενον δια τουτ᾽ εσχεν ειπειν ὁ λογος. Το δ᾽ ἑτερον ειδος, το παλιν κατ᾽ ειδη δυνασθαι τεμνειν, κατ᾽ αρθρα, ᾗ πεφυκε, και μη επιχειρειν καταγνυναι μερος μηδεν, κακυ μαγειρυ τροπῳ χρωμενον, αλλα ὥσπερ σωματος εξ ἑνος διπλα και ὁμωνυμα πεφυκε, σκαια, τα δε δεξια κληθεντα. Plat. Phaedr. Ed. Bekk. T. I. pag. 78.

V o r r e d e.

Die Mythologie hat seit einer Reihe von Jahren die Aufmerksamkeit des gelehrten Publikums auf eine Weise auf sich gezogen, die an sich schon als ein Beweis einer gewissen sie auszeichnenden Universalität angesehen werden darf. Sie hat dadurch in der That, obwohl in ihrer neuern Gestalt die jüngste, unter den ihr verwandten Alterthums-Wissenschaften einen Vorrang gewonnen, welcher die Wissenschaft des Alterthums überhaupt künftig immer mehr von ihr abhängig zu machen, und ihr auch ausserhalb ihrer eigenthümlichen Sphäre eine allgemeinere Anerkennung zu ertheilen scheint. Sie verdankt dies einer glücklichen Vereinigung von Bestrebungen, welche gerade in ihrer Verschiedenartigkeit am meisten geeignet waren, ihr wahres Wesen ins Licht zu sezen. Denn wodurch kann dieses, wenn wir eines ihrer eigenen Bilder auf sie selbst übertragen dürfen, besser bezeichnet werden, als durch das so oft in ihr wiederkehrende Wesen einer Maia, einer Thetis, eines Proteus, überhaupt jener Gestalt, die sich zwar in einer Vielheit schöner und reizender

Formen gefällt, aber in keiner einzelnen, sondern nur in allen zusammen sich erfafsen lassen will. Darum mag nun gerade auf diesem Gebiete des Wissens, wo die Hoffnung, ein Einzelnes zu erreichen, ebenso grofs ist, als die Gefahr, das Ganze sich entfliehen zu sehen, Jedem, der entweder durch den Reiz der erscheinenden Gestalten angezogen wird, oder sich stark genug fühlt, die Täuschende und sich Sträubende zu bezwingen, um so mehr die Freiheit gestattet seyn, sein Glück und seine Kräfte zu versuchen.

Auf welche Weise die hiemit in die Hände des Publikums kommende Arbeit an die Werke der Vorgänger sich anschliefst, habe ich durch den Titel der Schrift, welcher die in ihr behandelte Wissenschaft nicht blos die Symbolik und Mythologie, sondern auch die Naturreligion des Alterthums nennt, angedeutet. In welchem Sinne sie aus diesem Gesichtspunkt im Allgemeinen zu betrachten sey, ist der Gegenstand der in diesem ersten Theile enthaltenen Untersuchungen.

Die Mythologie, zu welcher mich eine frühe Neigung hinzog, hat in mir, seitdem ich durch Creuzer's berühmtes und classisches Werk, wodurch die Mythologie eine zuvor kaum geahnete Bedeutung, und die ersten Ansprüche auf die Würde einer Wissenschaft erhalten hat, näher mit ihr bekannt geworden bin, dadurch hauptsächlich ein immer steigendes Interesse geweckt, dafs ich in ihr und durch sie hauptsächlich der Idee der Einheit des Wissens näher zu kommen glaubte, welche, vorgebildet in dem Organismus des menschlichen Geistes, das wahre Ziel jedes

besonnenen wissenschaftlichen Strebens seyn muſs. Je mehr ich durch ein genaueres Studium der Quellen der Mythologie das rege wundervolle Leben, das sie in sich schlieſst, die Tiefe ihrer Ideen, den Reichthum ihrer Formen, kennen lernte, desto mehr befestigte sich in mir die Ueberzeugung, daſs sie nicht blos ein zufälliges Aggregat irgend wie zusammen gekommener Atome seyn könne, sondern in dem ganzen Umfange ihrer Erscheinungen, in welchem nur grundlose Willkühr und Beschränktheit des Standpunkts das Ganze zerstükeln kann, eine in einem organischen Zusammenhang sich entwikelnde Philosophie darstelle, welche in demselben Grade höher stehe, als irgend ein einzelnes philosophisches System, in welchem das Geschlecht höher steht, als das Individuum. Ist die Weltgeschichte überhaupt, in ihrem weitesten und würdigsten Sinne, eine Offenbarung der Gottheit, der lebendigste Ausdruck der göttlichen Ideen und Zweke, so kann sie, da überall, wo geistiges Leben ist, auch Bewuſstseyn ist, als Einheit desselben, nur als die Entwiklung eines Bewuſstseyns angesehen werden, welche zwar nur auf eine der Entwiklung des individuellen Bewuſstseyns analoge Weise zu denken ist, aber mit dem beschränkten Maſsstabe desselben nicht gemessen werden darf. Wie das Bewuſstseyn der Individuen in dem Bewuſstseyn der Völker ruht, welchen sie angehören, in einer Einheit, die doch gewiſs nicht blos eine Abstraction des Begriffs ist, sondern eine lebendige, so wird auch das Bewuſstseyn der Völker von dem höheren Gesammt - Bewuſstseyn der

Menschheit getragen, dessen lebendige Einheit das Bild und der Spiegel des göttlichen Geistes selbst ist, und nur auf diesem Wege läſst sich der innere Zusammenhang ahnen, welcher auf dieselbe Weise, wie allen wechselnden Erscheinungen des individuellen Bewuſstseyns eine Identität zu Grunde liegt, alle welthistorischen Erscheinungen des Menschenlebens und des Menschengeistes zu einer Einheit verbindet. Reconstruiren aber läſst sich das in der Weltgeschichte objectivirte höhere Bewuſstseyn, diese Philosophie, welche, wenn irgend eine, mit Recht den Namen der Göttlichen verdient, von dem Standpunkt des Individuums aus, nur dadurch, daſs wir auf den innern Organismus und die Gesezmäſsigkeit des Geistes selbst, wie er sich in seinen verschiedenen Kräften und Thätigkeiten offenbart, die lebendige Urquelle, aus welcher sie allein geflossen seyn kann, zurückgehen; und wo sollte uns ein solcher Versuch, wenn er je gemacht werden soll, eher gelingen, als da, wo sich uns das geistige Leben in seinen unmittelbarsten und groſsartigsten Aeuſserungen von selbst darstellt, in der Geschichte des religiösen Glaubens? Indem ich so die Mythologie der Völker des Alterthums als eine in das Gebiet der Religion und der Religions-Geschichte gehörende welthistorische Erscheinung, die nur in ihrer Einheit begriffen werden kann, aufzufassen suchte, stellte sich mir die Mythologie von selbst als der Gegensaz des Christenthums dar, und wie dieses selbst eben darum, weil es kein menschliches System, sondern eine göttliche Offenbarung

ist, nur auf dem höchsten Standpunkte der Weltgeschichte wahrhaft gewürdigt werden kann, so schien auch die Mythologie, oder die Naturreligion, nur dann in ihrem innern Wesen erkannt werden zu können, wenn sie in das ihr angemessene Verhältnifs zum Christenthum gestellt würde. Einen bedeutenden Antheil an der Ausbildung dieser Idee verdanke ich einem Werke, das mehr als irgend ein anderes in der Geschichte der Theologie Epoche macht, Schleiermacher's Christlichem Glauben. Je bestimmter in diesem Werke der eigenthümliche Charakter des Christenthums von dem geistvollen und scharfsinnigen Verfaſser aufgefaſst worden ist, desto gröſser ist schon in dieser Hinsicht der Gewinn, welcher hieraus für die Construction irgend einer andern Religionsform, zumal derjenigen, welche dem Christenthum am unmittelbarsten entgegensteht, hervorgehen muſs. Aber jene Construction des christlichen Glaubens selbst war ja nur dadurch möglich, daſs das Christenthum aus dem Gesichtspunkt der Religions-Philosophie betrachtet wurde. Die allgemeinen Andeutungen, die in dieser Beziehung in dem genannten Werke enthalten sind, sind es hauptsächlich, die ich in dem zweiten Capitel des ersten Abschnittes vor Augen gehabt, und für meinen Zweck weiter zu verfolgen und auszuführen versucht habe.

Wie weit ich nun von dem angegebenen philosophischen Gesichtspunkt aus in der Behandlung der Mythologie mit dem Creuzer'schen Werke theils zusammenstimme, theils davon abweiche, wird der mit demselben bekannte Leser

der gegenwärtigen Schrift schon hieraus von selbst ersehen. So sehr aber auch die Form und Anlage des Ganzen von dem Creuzer'schen Werke verschieden erscheinen mag, so glaube ich ebendadurch dem wahren Geiste desselben, wie er sich sowohl in der allgemeinen Tendenz, als auch in einzelnen Stellen deutlich genug ausspricht, nur um so näher gekommen zu seyn. Ist überhaupt die Mythologie, was sie nach der von Creuzer aufgestellten Idee seyn soll, so muſs irgend einmal der Versuch der Durchführung eines Systems, wie es in gegenwärtiger Schrift unternommen worden ist, gemacht werden, und so weit ich auch von der Meinung entfernt bin, die von mir gegebene Lösung der Aufgabe als die wahrhaft gelungene anzusehen, so bin ich doch überzeugt, in ihr einen Weg eingeschlagen zu haben, auf welchem die Mythologie ihrem wissenschaftlichen Ziele näher kommen wird. Wie Vieles übrigens die Creuzer'sche Symbolik und Mythologie einer nachfolgenden philosophischen Behandlung übrig gelassen, ist vor allem schon daraus abzunehmen, daſs in dem ganzen groſsen Werke nicht einmal eine festbestimmte und dialectisch entwickelte Definition der beiden Hauptbegriffe Symbol und Mythus zu finden ist. Dieser Mangel hat einen tiefgehenden Einfluſs auf den wissenschaftlichen Gang des Werkes gehabt, so lebendig und ergreifend auch der ächt philosophische Geist ist, der überall aus demselben entgegenweht.

Auf dieselbe Weise ungefähr, wie ich mich in philosophischer Hinsicht von Creuzer entferne,

entferne ich mich von ihm auch in dem historischen Theile der Mythologie. Für ein universelles System, wie es hier gefodert wird, scheint mir keine ungünstigere Stellung gewählt werden zu können, als in dem engen und isolirten Nilthale Aegyptens. Auch jezt, nachdem ich mit den Untersuchungen des speciellen Theils beinahe bis zum Ende gekommen bin, hat sich mir die in diesem ersten Theile gefaſste Ansicht vollkommen bestätigt, daſs selbst nicht einmal Griechenland Aegypten gegenüber in ein untergeordnetes Verhältniſs gestellt werden darf. Vielmehr sind (und ich möchte den dieser Behauptung in diesem ersten Theile gegebenen Ausdruck eher verstärken als schwächen) Aegypten und Griechenland nur als divergirende Radien anzusehen, die von Einem Mittelpunkt ausgegangen sind, von der im höhern Asien liegenden gemeinschaftlichen Einheit. Ich will damit nicht sagen, daſs Creuzer dieſs nicht ebenfalls anerkenne, aber die ganze Art und Weise, wie von ihm das Aegyptische System zur Basis der Construction gemacht wird, scheint mir diesem eine Wichtigkeit und Universalität beizulegen, die es nicht verdient. Wie Vieles ich in dem historischen Theile meiner Schrift den lichtvollen Untersuchungen Hammers und Ritters verdanke, namentlich des leztern Vorhalle, die wahrlich einen ungleich höhern Werth hat, als eine aus dem Sande Aegyptens oder Nubiens aufgegrabene Tempelhalle, gestehe ich auch hier sehr gerne. Mögen diese Heroën Deutschen Geistes und Deutscher Gelehrsamkeit ihre Ideen und Winke auch in der Gestalt und Erwei-

terung, die ich ihnen zu geben unternommen habe, des Geistes würdig erkennen, aus welchem sie als fruchtbare Keime hervorgegangen sind! Wie wenig übrigens auch jezt noch eine Uebereinstimmung der Ansichten über die historische Behandlung der Mythologie zu Stande gekommen ist, davon geben auch die neuesten mir kaum erst zu Gesicht gekommenen Schriften über Mythologie einen Beweis. Wie wenig werden auch in diesen noch Untersuchungen, wie die Ritterschen, beachtet und gewürdigt! Dagegen lassen sich immer neue Stimmen darüber vernehmen, wie die Religionen der einzelnen Völker nur noch abgesondert behandelt, und für sich zur möglichsten Gewiſsheit enthüllt werden müssen, eine Behauptung, die nur da ernstlich aufgestellt werden kann, wo der innige Zusammenhang, in welchem gerade in der Mythologie Philosophie und Geschichte sich berühren und durchdringen, verkannt wird. Man würde dann in der That weit besser daran thun, in der Mythologie gar nicht von Religion zu reden; und welcher Art Säze ergeben sich denn meistens auf diesem Wege? Wie es nicht anders seyn kann, gewöhnlich nur solche, die mit der Religion wenig oder gar nichts zu thun haben. Es handelt sich hier nicht allein um einen äussern, übrigens sonnenklaren, sondern vielmehr um einen innern Zusammenhang. Die Idee bedingt überall die einzelnen Erscheinungen. Ohne die Idee der Religion kann das Wesen der einzelnen Religionsformen nicht begriffen werden, und wie kann hinwiederum das Princip und der Charakter einer

einzelnen Religionsform richtig aufgefaſst werden, wenn nicht alle Erscheinungen, die als gleichartige zusammengehören, in ihrem gegenseitigen Zusammenhang betrachtet werden? Wir wollen damit keineswegs über den Werth der einzelnen mythologischen Forschungen dieser Art absprechen, sie geben in der That viel Schönes und Treffliches, nur scheint uns, wenn von dem Princip der historischen Behandlung der Mythologie die Rede ist, die Wissenschaft bereits weit höher zu stehen, als daſs sie eine so ängstliche Beschränkung in die Länge noch ertragen könnte. Ich sehe hier nur zwei Wege, entweder den der Trennung und Vereinzelung, welcher, consequent fortgesezt, nothwendig zulezt auf Atomistik, Fatalismus, Atheismus führen muſs, oder denjenigen, auf welchem auf diesem Gebiete in dem Grade ein reineres und höheres Bewuſstseyn des Göttlichen aufgeht, in welchem das geistige Leben der Völker in seinem groſsartigen Zusammenhang als Ein groſses Ganze erkannt wird. Mittelwege zwischen beiden giebt es eigentlich nicht, und halbe Maſsregeln sind, wenn irgendwo, doch gewiſs in derjenigen Wissenschaft am wenigsten zuläſsig, die sich das Absolute zur Aufgabe sezt. Den bekannten Vorwurf der Vermengung der Philosophie mit der Geschichte fürchte ich dabei nicht: ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig todt und stumm: ob aber bei der Construction eines einzelnen Mythus oder ganzen Religionssystems irgend eine subjective, willkührlich beschränkte, philosophische Ansicht eingemischt worden sey, kann natürlich nur an Ort

und Stelle mit historischen Gründen dargethan werden. Es ist im Grunde nur eine Anwendung von dem so eben Gesagten, was ich noch über Etymologie hinzuseze. Dafs die Etymologie mit Recht als ein sehr wichtiges Hülfsmittel der Mythologie anzusehen ist, ist auch meine Ueberzeugung. Wie wäre denn sonst die Sprache der lebendige Ausdruck des Geistes, und wo dringt sich die Anerkennung eines über jede Individualität erhabenen Gesammtbewufstseyns, wie wir es in der Mythologie überhaupt voraussezen müssen, stärker auf, als in dem wunderbaren Bau der Sprachformen, die nicht die Erfindung eines Einzelnen, sondern das Werk des construirenden Menschengeistes selbst sind? Darum ist die Etymologie, wie die Mythologie, die Deutung derselben in Zeichen verhüllten Urphilosophie. Aber welche Resultate giebt die Etymologie, wenn wir es auch hier zum Gesez machen, Sprache von Sprache soviel möglich abzusondern? Einen höheren Grad der Wahrheit erhalten ihre Ergebnisse nur dann, wenn wir neben steter Beziehung der Wortformen auf die entsprechenden Begriffe dieselbe Erscheinungsweise durch mehrere Sprachen hindurch verfolgen. Diesen Gesichtspunct suchte ich, so viel es seyn konnte, bei den etymologischen Bemerkungen festzuhalten, die sich besonders in dem zweiten Theile finden.

Dafs meine Schrift in mancher Hinsicht nicht mit dem gelehrten Apparat ausgestattet ist, den man sonst wohl an Schriften dieser Art gewohnt ist, hat seinen Grund theils in der indi-

viduellen Beschränkung meiner Lage, theils aber ist es auch mit Absicht geschehen. Ueberzeugt, daſs die wesentlichen Ideen der alten Griechischen Religion nicht an der zweifelhaften Aechtheit dieser oder jener Stelle, oder von Notizen abhängen, die nur Wenigen zugänglich sind, sondern in den eigentlich classischen Schriften der Alten ihren natürlichsten und reinsten Ausdruck gefunden haben müſsen, habe ich mich hauptsächlich an diese gerade für die Mythologie noch zu wenig benüzten Schriftsteller gehalten, und überhaupt überall eine so viel möglich einfache, klare, den geraden Weg fortgehende Darstellung zu geben gesucht. Fremde Meinungen habe ich nur da berücksichtigt, wo es mir um die Sache willen nöthig zu seyn schien. Was ich über die Orientalischen Religionen benüzen konnte, ist Weniges aber Bewährtes, und wie reichhaltig und fruchtbar auch das Wenige werden kann, glaube ich auf diese Art nur um so mehr gefunden zu haben. Von Werken der Kunst ist absichtlich beinahe gar kein Gebrauch gemacht worden, da ich in der Mythologie nicht die Kunst, sondern die Wissenschaft betrachten wollte.

Ungerne habe ich den ersten allgemeinen Theil von seinem Bundesgenossen dem zweiten speciellen Theil getrennt, doch wird dieser, wie ich hoffe, unfehlbar bis zur nächsten Messe nachfolgen, und das Ganze vollenden.

So übergebe ich nun meine Arbeit vertrauensvoll in die Hände des Publikums. Möge sie bei Andern dieselbe Aufnahme finden, die ich

selbst Schriften so gerne ertheile, die aus einem ernsten wissenschaftlichen Streben hervorgegangen sind, möge sie in vielen, besonders jugendlichen Gemüthern dieselbe Liebe erwecken, mit welcher mich das Studium einer Wissenschaft ergriffen hat, die mehr als eine andere den Geist jugendlich zu beleben, und ihm einen freiern und umfassendern Blick zu eröffnen vermag.

Inhalt des ersten Theils.

Erster Abschnitt: Seite

Philosophische Grundlegung. 1 — 216.

Erstes Capitel:

Ableitung u. Bestimmung des Begriffs der Mythologie durch Entwicklung der Begriffe: Symbol, Allegorie, Mythus. 1 — 103.

Allgemeine einleitende Bemerkungen über das Verhältniſs der Philosophie und Poesie. 1 — 7.

Symbol. Allgemeiner Begriff desselben. . . 7 — 10.

Betrachtung desselben 1. in Hinsicht der Idee . 10 — 12.

2. in Hinsicht des Bildes. 12 — 18.

3. in Hinsicht des Verhältnisses zwischen Bild u. Idee. 18 — 21.

Classificirung des Symbols. 21 — 24.

Grammatische Erklärung. 24 — 27.

Mythus. Allgemeiner Begriff desselben. Die Hauptmerkmale desselben sind die Begriffe Handlung und Person. Beispiele dafür . . . 27 — 39.

Betrachtung desselben 1. in Hinsicht der Idee. Unterscheidung des philos. und histor. Mythus. Das Idealisiren des leztern. Beispiele dafür. . . 39 — 51.

Sage und Mährchen. 51 — 54.

2. in Hinsicht des Bildes. Das Symbolische des Mythus. 54 — 59.

3. in Hinsicht des Verhältnisses zwischen Bild und Idee. 59 — 64.

Classificirung des Mythus. 64 — 65.

Grammatische Erklärung. 65 — 68.

	Seite.
Allegorie. Allgemeiner Begriff derselben. . .	68 — 71.
Idee, Bild, Verhältnifs beider.	71 — 74.
Classificirung der Allegorie. Hieroglyphik, eigentliche Allegorie, Fabel.	74 — 79.
Symbol und Mythus nothwendige Formen der Darstellung des Idealen.	79 — 87.
Der Mythus wegen seiner Beziehung auf Religion als Offenbarung und Tradition.	87 — 91.
Geschäft und Verfahren der Mythologie, in dreifacher Beziehung.	91 — 95.
Beurtheilung der Hermann'schen Ansicht über Mythologie.	95 — 102.
Uebersicht.	103.

Zweites Capitel:

Von dem Begriff der Religion, sofern durch ihn der Inhalt der Mythologie im Allgemeinen zu bestimmen ist, von den verschiedenen Formen der Religion, und dem eigenthümlichen Character der symbolisch-mythischen Religion. . . .	103 — 216.
Allgemeine Entwicklung des Begriffs der Religion, um aus seinem Inhalte den innern Zusammenhang der Mythologie zu bestimmen. . . .	104 — 109.
Prüfung der Creuzer'schen Anordnung. . .	109 — 113.
Ableitung der Hauptformen der Religion aus dem religiösen Bewufstseyn überhaupt, . .	113 — 115.
und zwar zuerst in Beziehung auf den Begriff des göttlichen Wesens.	115 — 117.
Polytheismus.	117 — 119.
Dualismus	119 — 121.
Monotheismus.	121 — 124.
Der Naturbegriff und der ethische Begriff von der Gottheit. . :	124 — 129.
Vergleichung der drei Rel. Formen, des Polyth. im weitern und engern Sinn u. des Monoth. mit den drei Staatsformen, Dem. Ar. Mon. . . .	129 — 130.
Das religiöse Bewufstseyn, sofern in ihm ein Gegensaz, als Gefühl einer Lebens-Hemmung, gesezt wird, und wieder aufgehoben werden soll. Uebel, Strafe, Sünde.	131 — 141.

Seite.

Vergleichung dieser drei Formen mit den obigen über den Begriff des göttlichen Wesens. . . 141 — 143.

Die Aufhebung des im religiösen Bewufstseyn gesezten Gegensazes, sofern sie über die Sphäre des zeitlichen Bewufstseyns hinausligt, oder allgemeine Bestimmung der verschiedenen Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode . . . 143 — 147.

Die verschiedenen Momente des Abhängigkeits-Gefühls in ihrem Verhältnifs zu einander . . . 147 — 148.

Anwendungen des bisher entwickelten Allgemeinen auf das Besondere, um der mythischen Religionsform die ihr zukommende Stelle anzuweisen, und sie nun bestimmt als Naturreligion aufzufassen 148 — 167.

Sie ist nämlich dem Christenthum gegenüber Naturreligion 1. in Hinsicht des Inhalts . . 148 — 153.

2. in Hinsicht der Form 153 — 160.

3. in Hinsicht des äussern geschichlichen Anfangspunktes, und des Merkmals der Universalität 160 — 165.

Zusammenfassung 165 — 166.

Allgemeine symbolische Formen, in welchen die einzelnen Hauptbestandtheile der Naturreligion bildlich versinnlicht werden 166 — 205.

Symbole des Göttlichen überhaupt, in welchen die Natur mit dem blofsen Begriffe des Seyns aufgefafst ist, Stein- und Bergcultus . . . 168 — 170.

Symbole, in welchen sich die Kraft und des Leben der Natur offenbart 170 — 205.

Elementencultus 170 — 173.

Pflanzencultus 173 — 174.

Thiercultus 174 — 181.

Sterncultus oder Sabaeismus, Sonne und Mond, die Planeten 181 — 187.

Zusammenhang des Thiercultus mit dem Sterncultus 181 — 190.

Seite.

Reflectirung der Symbolik des Himmels in andern Symbolen auf der Erde 190 — 197.

Symbolisirung des im religiösen Bewufstseyn sich entwickelnden Gegensazes 197 — 199.

Wahrer Begriff des Dualismus 199 — 201.

Der Sabaeismus oder Siderismus, die Symbolik des Lichtes, die vollkommenste und allgemeinste bildliche Form 201 — 205.

Das Verhältnifs zwischen Idee und Bild, sofern sich in dieser Hinsicht die einzelnen Religionsformen von einander unterscheiden 205 — 215.

Begriff der Idololatrie 206 — 211.

Begriff der Mystik 211 — 215.

Uebersicht 216

Zweiter Abschnitt:

Historische Grundlegung 217 — 386.

Erstes Capitel

Ueber den historischen Zusammenhang der alten Völker u. Religionen 217 — 294.

Vorbemerkung 217 — 218.

Beantwortung der Frage: Welche Völker die Mythologie in ihre historische Betrachtung zu ziehen habe 218 — 222.

Beantwortung der Frage: ob sich historisch u. geographisch ein bestimmter Anfangspunkt der religiösen Cultur nachweisen lasse . . . 222 — 236.

Der Ursiz des Menschengeschlechtes in Hochasien 222 — 225.

Zusammenhang zwischen Indien u. Aegypten . 225 — 228.

Zusammenhang zwischen Persien u. Aegypten . 228 — 236.

Beantwortung der Frage: wie das Verhältnifs des Orients zum Occident zu bestimmen sey . . . 236

Allgemeine Bemerkung 236 — 237.

Das Verhältnifs Indiens zum östlichen Europa und Griechenland 238 — 248.

Das Verhältnifs Persiens zum ältesten Griechenland 249 — 255.

Seite.

Das Verhältniſs Aegyptens u. Phöniziens zu Griechenland 255 — 264.

Allgemeine Bemerkung über das Verhältniſs dieser verschiedenen Elemente zu einander . . 264 — 266.

Pelasger u. Hellenen, Jonier u. Dorier . . 266 — 268.

Verhältniſs Griechenlands zu Italien . . . 268 — 271.

Zusammenhang der Griechischen u. Germanischen Nation 271 — 279.

Zurückführung des historischen Gegensazes zwischen dem Orientalismus u. Hellenismus auf den philosophischen zwischen Symbol u. Idee . . 279 — 287.

Kriterien, die Identität mehrerer Götterwesen verschiedener Völker zu erkennen . . . 287 — 294.

Zweites Capitel:

Ueber die Epochen des mythischen Glaubens . 295 — 386.

Entwicklung der Momente, vermöge welcher alle Veränderungen, durch welche sich die verschiedenen Perioden des mythischen Glaubens der einzelnen Völker unterscheiden, auf den allgemeinen Gegensaz zwischen Symbol u. Mythus zurückkommen 295 — 311.

Feststellung dreier Hauptperioden für die gesammte Religionsgeschichte 311 — 312.

Hauptmomente der Indischen Religions-Geschichte, Buddhaismus, Brahmaismus . . . 312 — 322.

Hauptmomente der Persischen Religions-Geschichte, Zoroaster 323 — 331.

Bemerkung über die Aegyptische Religions-Geschichte 331 — 333.

Griechische Religions-Geschichte . . . 334 — 374.

I. Periode bis Homer u. Hesiod, Orphische Theologie 334 — 339.

II. Periode von Homer u. Hesiod bis Socrates u. Platon. Homer u. Hesiod, die Jonischen Philosophen, die Sophisten, Herodot, Pindar, die Tragiker, Thucydides 339 — 353.

III. Periode von Sokrates u. Platon bis zu den Alexandrinern. Platon. Die Epicureer und Stoiker, die Historiker, Euhemerus 353 — 368.

Seite.

IV. Periode von den Alexandrinern bis zum Uebergang der Naturreligion in das Christenthum. Syncretismus, Neuplatonismus 368 — 374.
Die Römische Religions-Geschichte . . . 374 — 379.
Der Orient u. Occident in Hinsicht des in den verschiedenen Perioden der Religions-Geschichte sich darstellenden Gegensazes 379 — 383.
Bemerkungen über die alle Perioden verbindende Einheit des Princips 383 — 386.

Erster Abschnitt.

Philosophische Grundlegung.

Erstes Capitel.

Ableitung und Bestimmung des Begriffs der Mythologie durch Entwicklung der Begriffe: Symbol, Allegorie, Mythus.

Wenn wir die Mythologie zuerst nur ganz allgemein eine Geschichte oder vielmehr Darstellung der mythischen Religionen nennen, so ist eben damit schon die Grundansicht bezeichnet, von welcher wir bei der Deduction des Begriffs der Mythologie ausgehen zu müſsen glauben. Der Inhalt dieser Wissenschaft gehört in das Gebiet der Religion, ihre Form aber ist durch das Mythische bestimmt. Da aber Inhalt und Form jeder Wissenschaft in einem nothwendigen Zusammenhang sich gegenseitig bedingen, so ist nun auch hier unsere erste Aufgabe zu entwickeln, in welchem Verhältniſs bei dieser Wissenschaft, die wir darzustellen versuchen, Form und Inhalt zu einander stehen, oder auf welche Art das Mythische, welches wir vorerst als den Hauptbegriff voranstellen, mit dem Religiösen in eine Einheit zusammen getreten sey.

Dabei müſsen wir auf das innerste Wesen der Thätigkeit des menschlichen Geistes zurückgehen. Die reine Thätigkeit, die wir als das eigentlichste Wesen des Geistes sezen müssen, ist im allgemeinen ein stetes, lebendiges, durch das Selbstbewuſstseyn vermitteltes Wechselverhältniſs zwischen einem Subjectiven und Objectiven, einer innern und äussern Welt. Sie ist dann aber von doppelter Art. Ihr unmittelbarer Gegenstand ist zunächst das durch die sinnliche Anschauung gegebene, welches, wenn es einmal die geistige Thätigkeit erregt hat, aus dem Objectiven in das Subjective erhoben, und, in Vorstellungen und Begriffen aufgefaſst, zu einer mit Bewuſstseyn verbundenen Erkenntniſs gebracht werden soll, und es ist dies der Weg der logischen oder vielmehr psychologischen Abstraction, die, von einem Untersten ausgehend, den groben Stoff des sinnlichen Objects aus seinem empirischen Grund und Boden gleichsam loszureissen, und zu vergeistigen strebt, um ihn in das Bewuſstseyn des Geistes aufnehmen zu können. Auf der andern Seite aber muſs dem realen Seyn der ausser uns liegenden sinnlichen Welt ein nicht minder reales, ja vielmehr in einem weit höhern Sinn so zu nennendes Seyn der übersinnlichen Welt gegenüberstehen, mit welchem der erkennende Geist, wenn auch nicht auf die gleiche doch anf irgend eine ähnliche Weise in ein Verhältniſs muſs kommen können. Dieses höhere Seyn ist uns aufgeschlossen in den Ideen der übersinnlichen Welt, die sich dem menschlichen Gemüth durch die Vernunft gewissermaſsen mit derselben Nothwendigkeit aufdringen, wie die Objecte der sinnlichen Welt durch die Sinne. Aber verhüllt liegen sie ursprünglich in dem dunkeln Grunde des Gemüthes, und sie müssen erst durch mehrere Akte der geistigen Thätigkeit aus demselben in das Licht des Bewuſstseyns erhoben werden. Und zwar geschieht

dies auf einem dem zuvor angegebenen gerade entgegengesezten Wege. Wie nämlich die Objecte der Sinnenwelt durch die Abstraction gleichsam vergeistigt werden müssen, wenn sie fähig seyn sollen, in Gemeinschaft mit dem Geistigen zu treten, so müssen die Ideen der übersinnlichen Welt aus ihrem reingeistigen abstracten Seyn heraustreten, um in einer concreteren Gestalt in die Sphäre des klaren Bewufstseyns fallen zu können, in welchem Abstractes und Concretes, Geist und Materie, durch gegenseitige Beschränkung sich verbinden. Bewirkt wird dies durch diejenigen Vermögen des Gemüthes, die in Beziehung auf die sinnliche und übersinnliche Welt in einem gleichen Verhältnifs einander entsprechen. Wie die Einbildungskraft die durch die Sinne empfangenen Objecte der Sinnenwelt in Anschauungen und Bilder gestaltet, ohne welche Begriffe nicht möglich sind, so haben in der höhern Region der Erkenntnifs Vernunft und Phantasie die gleiche Function. Die Vernunft ist das Vermögen für die Welt des Uebersinnlichen, die Ideen, aber die Phantasie mufs diese Ideen zu idealen Bildern umschaffen, und ihnen ein gleichsam leibliches Leben leihen, damit sie vom Bewufstseyn ergriffen und festgehalten werden können. Da aber die Phantasie, die wir hier, wie schon aus ihrer Stelluug neben der Vernunft erhellet, in ihrer höchsten Bedeutung, nicht blos als das Vermögen der Dichtung, sondern als das Vermögen der höchsten geistigen Productivität nehmen, in einer höhern Ordnung dasselbe ist, was in einer niedern die Einbildungskraft ist, und beide Vermögen, obgleich in ihren Aeusserungen sehr verschieden, doch in einer und derselben Grundkraft zusammenhängen, indem die Einbildungskraft, die es zunächst mit den Anschauungen der Sinnenwelt zu thun hat, und aus diesen ihre Bilder schafft, ebenso auch die idealen Urbilder der

Phantasie mehr und mehr in sinnliche, den sinnlichen Anschauungen entsprechende Bilder umzuwandeln sucht; so mufs die Thätigkeit eines neuen Vermögens hinzukommen, das die freie Willkühr der Einbildungskraft, die zuletzt alles Ideale in Sinnliches, alle Wahrheit in Dichtung verkehren würde, beschränkt, und das Concrete wieder auf das Abstracte zurückführt. Es ist dies die Thätigkeit des Verstandes, welchen wir, wie die Vernunft das Vermögen der Ideen, die Phantasie und die Einbildungskraft das Vermögen der Bilder und Anschauungen sind, so im allgemeinen als das Vermögen der Begriffe bestimmen, das zwar auch schon zu den Anschauungen und Bildern die dabei nothwendige verbindende Einheit hinzuthut, aber dann besonders nach seinem eigenthümlichen Character die Anschauungen und Bilder soviel möglich ihrer mehr sinnlichen und concreten Hülle zu entkleiden, und der reinen Abstraction der Begriffe zu nähern sucht, so dafs die durch den Verstand hervorgebrachte Klarheit der Begriffe recht eigentlich der helle und gleichsam durchsichtige Mittelpunkt des Bewufstseyns, des Trägers der sämmtlichen Vermögen der Gemüther ist, und dadurch erst die verschiedenen Vermögen des menschlichen Gemüthes, in ihrem gegenseitigen Verhältnifs zu einander, zu einem lebendigen organisch verbundenen Ganzen werden. Vernunft und Verstand als die Vermögen des reinen abstracten Denkens, stehen nun dem bildenden, schaffenden Vermögen der Phantasie und Einbildungskraft gegenüber, und hieraus ergeben sich uns zwei wesentlich verschiedene Formen der intellectuellen Thätigkeit, deren Producte Philosophie und Poesie in demselben Verhältnifs, wie jene Vermögen zu einander stehen. Dafs die Philosophie als die Wissenschaft des Absoluten die von der Vernunft dargebotenen und durch die Phantasie belebten Ideen der intelligiblen Welt vorzüglich

mit der Klarheit und Schärfe des Verstandes auffassen, und auf dialectischem Wege in folgerechter Entwicklung der Begriffe aufstellen soll, wird hier nur deswegen bemerkt, um auf der einen Seite ihre Verschiedenheit von der Poesie, auf der andern ihre Verwandtschaft mit derselben bestimmen zu können. Auch die Phantasie, oder ihr Product die Poesie, hat es mit den Ideen des Absoluten zu thun, wenn wir sie in ihrer höchsten und würdigsten Bedeutung nehmen, die freilich, während die meisten sie nur in ihrer niedern Region üben und kennen lernen, nur von wenigen wahrhaft verstanden oder geahnet wird. Und doch, was ist es denn anders, was uns in den hohen Werken der geistvollsten Dichter jeder Zeit und Nation so tief ergreift, wenn sie uns bald die übersinnliche Welt in ihrem allgewaltigen Einflusse auf das Irdische, die vielfachen und wunderbaren Verwicklungen des menschlichen Lebens, seine grausen Widersprüche und furchtbaren Katastrophen vor Augen stellen, bald uns an die äusserste Grenze zwischen Wirklichkeit und Traum, Seyn und Nichtseyn, Verstand und Wahnsinn hinführen, wo auf einer schwindlichten Höhe der unendliche Abgrund des Nichts sich schauervoll vor uns aufthut, sind es nicht Ideen der erhabensten Speculation in welchen die Poesie auf dem Gebiete der Philosophie einhergeht? Die philosophische Tiefe der Ideen ist es allein, die solchen Producten das wahre Gepräge des Dichtergenius aufdrückt, und wer nicht aus den Meisterwerken der Dichtkunst dieselbe Befriedigung für den philosophirenden Geist zu schöpfen weiſs, die die Werke der Philosophen uns darbieten, ist nimmermehr in die innere Tiefe derselben eingedrungen. Aber ebenso bestimmt ist auf der andern Seite der Character, der die Poesie von der Philosophie unterscheidet. Was diese durch abstracte Begriffe lehrt, stellt jene durch Anschauungen und Bil-

der, durch Personen und Handlungen dar, und hier tritt nun, wie im Gebiete der Philosophie der Verstand verwaltet, die Phantasie in ihrer Verbindung mit der Einbildungskraft in ihr eigentliches, schon durch den Namen der Poesie bezeichnetes, schöpferisches Geschäft ein. Die kalte abstracte Idee wird durch ihren beseelenden Zauber zu einem lebendigen Ganzen, Begriffe wandeln sich in Personen um, und eine Reihe von Handlungen entwickelt sich, in welcher sich, indem, was die Phantasie in ihren Idealen und grofsartigen Typen vorgebildet, die Einbildungskraft auf ihre concretere Weise nachbildet, eine so bunte und reiche Welt, ein so vielfach bewegtes Leben aufschliefst, dafs wir von dem sinnlichen Reize der uns umgebenden Gegenwart gefesselt, so leicht zu der Idee aufzublicken vergessen, von welcher doch alle diese mannigfaltigen Formen nur die objectivirten Reflexe sind. Dies ist der eigenthümliche Charakter der Poesie, der durch ihren ganzen Organismus im Grofsen und Kleinen hindurchgeht, und gerade da, wo sie uns auch in einem untergeordneten Gebiet in ihren einzelnen Productionen am meisten ergreift, da tritt auch eben dieser allgemeine Character, dieses Objectiviren irgend einer Idee durch ein äusserlich gewendetes Bild, wodurch die Phantasie ihre schöpferische Kraft kund thut, am sprechendsten wieder hervor. So liegt, um nur diese einfachen Beispiele hier anzuführen, die poetische Bedeutung des Geistes in Shakespeare's Hamlet, wodurch der Held der Dichtung die höhere Mahnung erhält, so wie der Hexen in seinem Macbeth, in nichts anderem, als eben darin, dafs sie die objectivirten in einem äussern Abbild vor uns hingestellten Gedanken der That sind, um diese in ihrer unausweichlichen, der Seele sich ganz bemächtigenden Nothwendigkeit stets gegenwärtig zu erhalten. Und wenn Calderon die träumerische Nichtigkeit des Lebens durch einen

wirklichen Traum darstellt, wenn Tafso in seinem befreiten Jerusalem (Ges. XVI. 30. 31.) den seiner innern Heldenkraft vergefsnen Rinaldo durch den Spiegel, in welchen er blickt, zur Selbsterkenntnifs wiederum gelangen läfst, so sind auch dies Bilder einer Idee, deren Poesie eben darin besteht, dafs wir an das ursprüngliche Wesen und Geschäft der Phantasie, Ideen und Begriffe in Bildern und Anschauungen auszuprägen, erinnert werden.

Diese allgemeinen einleitenden Bemerkungen stehen blos deswegen hier, um den Begriff der Mythologie unter die höhern Begriffe stellen zu können, unter welche er gehört. Die Mythologie hat es vermöge ihrer Beziehung auf die Religion nicht mit dem sinnlichen, sondern dem übersinnlichen Gebiet der menschlichen Erkenntnifs zu thun. Sie stellt aber das Übersinnliche nicht durch Begriffe wie die Philosophie, sondern durch Bilder dar, und fällt deswegen in die Sphäre der Poesie. Wie nun das einfachste Element der sinnlichen Erkenntnifs die Anschauung ist, so ist im Gebiet der übersinnlichen, durch die Phantasie, als das Vermögen der Bilder, vermittelten Erkenntnifs, der einfachste Begriff, von welchem wir bei der Entwicklung des Begriffs der Mythologie ausgehen können, eben der des einfachen Bildes, und dies ist es, was wir Symbol nennen. Das Symbol ist die bildliche Darstellung einer Idee in einer Anschauung, die sich nur auf Ein Object bezieht, und durch die Zusammenstellung mit der Anschauung im eigentlichen Sinn läfst sich auch das Wesen des Bildes am besten darthun. Anschauung und Symbol haben mit einander gemein, dafs beide als ein Concretes mit einem Abstracten in Verhältnifs stehen. Aber nicht jede einem Begriff correspondirende Anschauung ist ein Symbol desselben, wer wollte z. B. die concreten Anschauungen eines Baumes Symbole des abstracten Be-

griffs eines Baumes nennen? Worin liegt aber der Unterschied? Offenbar darin, dafs wir einen Begriff dieser Art uns erst abstrahirt denken müssen aus der Mannigfaltigkeit der gegebenen sinnlichen Anschauungen, während bei dem Symbol wie überhaupt bei dem Bilde der Begriff oder die Idee als das Höhere vorangehen mufs, das sich erst in einem Niederen, dem Symbol reflectirt, weswegen eben das Symbol keine eigentliche Anschauung, sondern nur ein Bild, oder eine bildliche Anschauung zu nennen ist. Die Betrachtungsweise ist bei der Anschauung und bei dem Symbol oder Bild eine ganz andere, bei jener geht sie von einem Untern aus, um auf das Obere zu kommen, bei diesem ist das Obere zuerst gegeben, und es soll dieses erst in einem Untern wieder gegeben werden, das Reale, das angeschaut wird, liegt bei dem einen im Sinnlichen, bei dem andern im Intelligibeln, bei dem einen wird die Vorstellung durch Abstraction bei dem andern durch Versinnlichung hervorgebracht und so nimmt nun, wenn die gesammte menschliche Erkenntnifs in zwei Hälften zerfällt, von welchen die eine das Sinnliche, die andere das Übersinnliche zum Gegenstand hat, in dieser das Symbol dieselbe Stelle ein, welche in jener der Anschauung zukommt. Die so eben gegebene Erklärung können wir auch so ausdrücken: das Symbol sei eine ideale Anschauung. Ideal ist nämlich die symbolische Anschauung, weil sie nicht blos eine Anschauung, sondern auch der Reflex einer Idee ist, noch etwas anderes ausdrückt, als in dem unmittelbaren Object der Anschauung enthalten ist. Wenn man die Kunst, welche ja mit dem Symbol unter einen und denselben Begriff, den des Bildes im höchsten Sinne gehört, in ihrem Verhältnifs zur Natur mit Recht eine ideale Nachahmung der Natur nennt, so verhält es sich auch mit dem Symbol und der eigentlichen Anschauung auf die gleiche Weise.

Das Symbol ist zwar immer eine Anschauung und daher auch an ein äusserlich oder in der Natur gegebenes Object gebunden, aber auf der andern Seite strebt es auch wieder über die Sphäre der Natur hinaus, und die ihm inwohnende Idee sucht das Object der Anschauung, wie es seiner natürlichen Beschaffenheit nach ist, entweder blos durch die Bedeutung, die sie dem Begriff nach in dasselbe hineinlegt, oder auch äusserlich mit Hülfe der Kunst höher zu heben, in ein näheres Verhältnifs zu sich selbst zu sezen, oder zu idealisiren. Es giebt uns also schon der blose Begriff der Anschauung sofern er dem Symbol zukommt, die Unterscheidung zwischen Natursymbolen und Kunstsymbolen. Das Object des Natursymbols ist ein reines Naturobject, das des Kunstsymbols ein durch ideale Nachahmung der Natur gehobnes und verallgemeinertes Naturobject. Es ist zwischen beiden dasselbe Verhältnifs wie zwischen Anschauung und Begriff. Das Kunstsymbol ist zwar eine gewissen Naturobjecten entnommene Anschauung, aber es läfst sich kein einzelnes Object als das der Anschauung vollkommen entsprechende nachweisen, sondern es ist immer nur das Allgemeine einer Mehrheit von Naturobjecten, aus welcher es abstrahirt ist, wie der Begriff aus den gemeinsamen Merkmalen mehrerer Anschauungen. Das Götterbild z. B. hat zwar die Menschengestalt zu seinem Object, aber nicht die Gestalt eines einzelnen Individuums, sondern nur die aus der Gesammtheit der Individuen idealisch abstrahirte, die uns die Individuen gleichsam nur in ihrem gemeinschaftlichen Begriff zur Anschauung bringt. Die Uebergänge vom Natursymbol zum Kunstsymbol können, wie sich von selbst versteht, sehr verschiedener Art seyn. Es giebt Kunstsymbole die von Natursymbolen sich nur sehr wenig entfernen, während andere ihren Zusammenhang mit Naturobjecten entweder kaum mehr ahnen

lassen (wie es z. B. der Fall ist, wenn alle Säulen, Obelisken Pyramiden u. s. w. nur Vorstellungen des Phallus sind) oder, wenn das Kunstsymbol sich am freiesten gestaltet hat, mit Naturobjecten nur noch die blose von der Form völlig getrennte Materie gemein haben. Diese Unterscheidung mufsten wir hier sogleich berühren, indem, wenn das Symbol eine bildliche Anschauung ist, das Object der Anschauung von der Anschauung selbst nicht zu trennen ist.

Da demnach, wie wir gesehen haben, das Symbol im allgemeinen ein Bild ist, bei einem Bilde aber dreierlei zu unterscheiden; 1) die Idee, die sich im Bilde ausdrückt, 2) das äussere Bild, das die Idee darstellt, und 3) das Verhältnifs in welchem Bild und Idee zu einander stehen, so wird auch die nähere Untersuchung des Begriffs vom Symbol am richtigsten von dieser dreifachen Unterscheidung ausgehen.

1) In Hinsicht der Ideen können die Arten und Abstufungen des Symbols so verschieden seyn, als die Ideen, die das Symbol ausdrücken soll, verschieden sind. Es ist entweder nur irgend ein abstracter Begriff, oder eine auf das Absolute und Göttliche sich beziehende Idee, die in einem sinnlichen Bilde dargestellt werden soll. Das Täfelchen z. B. dessen getrennte Hälften als Unterpfand und Merkzeichen des geschlossenen Gastrechts gebraucht wurden, das Götterbild, das die Ideen der unendlichen allwaltenden Natur veranschaulichen sollte, unterscheiden sich nicht blos durch die äussere Form des Symbols von einander, sondern hauptsächlich durch die höhere oder geringere Idee auf die sie zu beziehen sind. Das Symbol in seiner höchsten Bedeutung findet nur da statt, wo die Ideen des Absoluten selbst uns in einem sichtbaren Bilde gleichsam verkörpert erscheinen. Im allgemeinen aber ist in Hinsicht der Idee des Symbols zu bemerken, dafs das Symbol die Idee,

auf welche es sich bezieht, nur unter dem Begriffe des Seyns auffassen kann. Wie die Anschauung sich immer nur auf ein einzelnes Object bezieht, und momentan nicht successiv ist, so kann auch das der Anschauung correspondirende Symbol seine Idee immer nur als ein Einzelnes, in Einem Momente Gegebenes, als ein einfaches Seyn, das schlechthin ist, wie es ist, auffassen, nicht aber als einen Uebergang von einem Seyn zu einem andern Seyn, oder als ein Werden, welches ohne eine Reihe mehrerer in der Zeit aufeinanderfolgender Momente nicht statt finden kann. Das Successive, das nicht blos ein räumliches, sondern auch ein zeitliches Seyn oder ein Werden ist, fällt nicht mehr in die Sphäre der blosen Anschauung, es erfordert bereits eine höhere Thätigkeit, als in dem einfachen Akte der Receptivität bei der Anschauung vorauszusezen ist. Darum kann auch das Symbol den Begriff der Thätigkeit, einer Bewegung, oder Handlung, welchen es freilich nicht ganz entbehren kann, nur unvollkommen andeuten, selbst nur als ein einfaches Moment auffassen, nicht aber in die Mehrheit der Momente auseinanderlegen, wenn es nicht über seine Natur hinausgehen soll. Ja, wenn es z. B. den Begriff der Thätigkeit und des Lebens durch die schreitende Füsse eines Standbildes, oder durch irgend eine Thierfigur darstellt, so ist dies selbst nur wieder ein Zeichen der Idee, oder eine Andeutung einer besondern Modification unter welcher das Symbol die Idee ausdrücken will, gleichsam ein Symbol im Symbol, oder ein mittelbares Symbol, dergleichen z. B. die Fischwesen sind, wenn sie zunächst Symbole des Wassers sind, das Wasser aber selbst wieder symbolische Bedeutung hat, und jene Fischwesen nur den Begriff des Lebens noch mehr veranschaulichen sollen. So wenig ist ihm gegeben, einen solchen

Begriff auf unmittelbare und selbstständige Weise auszudrücken.

2) Was das Bild selbst betrifft, so erfodert der Begriff eines Bildes, daſs das Symbol in einem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Gegenstand besteht. Es muſs etwas sichtbares seyn, wodurch uns ein unsichtbares vergegenwärtigt wird, und je mehr die an einem Gegenstand unmittelbar in die Augen fallende Eigenschaft diejenige ist, an welcher sich die symbolische Bedeutung ausspricht, desto vollkommener ist das Symbol. Je mehr das eigentlich Symbolische nicht in einer wesentlichen, sondern mehr oder minder zufälligen Eigenschaft des Bildes liegt, desto mehr nähert sich das Bild dem blossen Zeichen, welcher Begriff zwar allgemeiner ist, als der des Bildes, aber ebendeswegen, das dem Symbol eigenthümlich Zukommende nicht mehr in sich begreift. Darum kann auch der Unterschied zwischen phonetischen und aphonischen Symbolen, welchen Creuzer Symbol. und Mythol. I. Bd. S. 102. sq. macht, nicht wohl angenommen werden. Töne sind keine sichtbare Zeichen, und können höchstens nur insofern eine symbolische Bedeutung haben, sofern der Eindruck, den sie hervorbringen, eine von einer solchen Bedeutung fähige Anschauung im Gemüthe erzeugt. Auch die Sprache, die man allerdings das durch Töne oder hörbare Zeichen objectivirte Denken nennen kann, ist darum kein Symbol des Denkens zu nennen. Und noch weniger läſst sich begreifen, wie Sinnsprüche und Orakelsprüche, deswegen weil sie ausgesprochen sind, phonetische Symbole genannt werden können. Orakelsprüche sind entweder symbolisch, oder nicht symbolisch. Die nicht symbolischen gehören gar nicht hieher. Was aber die symbolischen betrifft, so ist doch nur der Gegenstand, den sie durch Worte ausdrücken, das Symbolische, nicht aber die Worte ohne Beziehung auf die Sache

die sie bezeichnen, da ja Worte immer nur als Zeichen eines Begriffs oder einer Sache zu nehmen sind. Der Kreis der sinnlichen Anschauung ist das eigentliche Gebiet der Symbolik, indem sie diesem Ideen und Begriffen als durchschimmernde Folie unterlegt, gewinnt die Welt der Anschauungen eine ungleich höhere Bedeutung, vermöge welcher sie uns nicht blos als etwas für sich Bestehendes, sondern auch als Reflex einer höhern Region erscheint, und uns unendlich mehr sagt, als das leibliche Auge zu schauen vermag. Hauptsächlich aber ist dem Symbol das ruhende Seyn der stillen in sich selbst beharrenden Natur zuzueignen, da es ja immer nur Momentanes geben soll, das Successive aber von dem eigentlichen Lebendigen und Freithätigen nicht zu trennen ist. Das ruhende Seyn des Symbols trägt daher, da das ursprünglich Lebendige der Idee auch in der Form des Symbols nicht verschwinden kann, den Charakter einer ernsten gebietenden Nothwendigkeit. An diese Nothwendigkeit, wie sie sich in den ewigen Gesezen der Natur ausspricht, erinnert das Symbol am meisten, in diesem Kreise, dem ihm eigenthümlichen, weilt es am liebsten, und wenn es auch aus der belebten Natur die Formen seiner Darstellung wählt, so zieht es doch diejenige Seite besonders hervor, von welcher sie mit der bewufstlosen Natur zusammenhängen. Die Form des Symbols ist an und für sich todt und starr, aber die Idee des Symbols belebt sie, und eben dies ist der wahrhaft poëtische und zugleich philosophische Charakter des Symbols, dafs es das Materielle zu einem Spiegel des Geistigen zu machen weifs, als wäre jenes nur das Abbild von diesem und für sich selbst ohne eigene Realität, und uns so in jedem einzelnen Bilde den allgemeinen Zusammenhang der lezten Principien alles Seyns in einem grossen nicht weiter auszugleichenden Gegensaze ahnen läfst. Indem

nun das Symbol immer ein in die sinnliche Anschauung fallender Gegenstand seyn mufs, der Inbegriff aber aller sinnlichen Erscheinungen, wenn sie blos nach dem Begriffe des räumlichen Seyns betrachtet werden, die Natur ist, so müssen wir dem Symbol seiner äussern Seite nach überhaupt die Natur als die ihm eigenthümliche Sphäre anweisen. Jedes Symbol, auch das durch Kunst und Phantasie am freiesten gebildete, kommt doch wenigstens seiner Materie nach auf ein in der Natur gegebenes Object zurück, und alle Objecte, die die Natur darbietet, sind gewissermafsen auch einer symbolischen Bedeutung fähig. Die Symbolik des Alterthums giebt uns oft genug den Beweis, dafs in dem weiten Reiche der Natur nichts so gering und niedrig ist, das nicht durch die Idealität des Symbols auch wieder geadelt werden könnte. Man denke z. B. an den Käfer, welcher, weil er sich selbst in einer aus Ochsenmist gebildeten Kugel erzeugen sollte, (mit deren Bau noch immer beschäftigt, er erst neuestens in dem äthiopischen Meroër naturhistorisch wieder aufgefunden worden ist.) als Symbol der Zeugung und Lebensquelle und als Symbol des Weltganzen das höchste aller ägyptischen Symbole ist. Vergl. Creuzer Symbol. und Mythol. I. Thl. S. 489. Durch die Beziehung des Symbols auf die Natur ist sowohl der Umendliche Umfang, als auch die unendlich reiche Mannigfaltigkeit des Symbols ausgesprochen. So unerschöpflich das Leben ist, das die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Bildungen entwickelt, so grofs die Verschiedenheit ist, in welcher die Individualität des Menschen einen und denselben Gegenstand auffafst, so mannigfaltig und verschiedenartig ist auch das Symbol. Wie eigenthümlich local ist z. B. für den Indier der Elephant, dieses heilige Thier seiner Symbolik, für den Araber das Kamehl, das Schiff seiner Wüste, für den Aegyptier das an den Ufern seines Stroms ein-

heimische Krokodil? Wie verschieden gestaltet sich eine und dieselbe symbolische Naturanschauung, wenn z. B. der Mond in der ersten Erfüllung seiner Scheibe dem Orientalen als ein silbernes Hufeisen erscheint, das der Rappe der Nacht auf dem Galoppe durch die gestirnten Räume verloren, dem Aegyptier als ein silberner Nachen, in welchem die Göttin des Monds auf den dunkeln Wogen der Nacht sanft und still dahin gleitet, dem Griechen als die leuchtende Sichel die den Uranos verstümmelt, und der aus dem Schaum des Meeres auftauchenden Göttin der Schönheit und Liebe das Daseyn gegeben? Wie entgegengesezt sind die Begriffe die sich oft in einem und demselben Symbole begegnen, wenn z. B. der Schmetterling bald ein Sinnbild der Unbeständigkeit und des Flattersinns, bald wegen seiner Liebe zur Flamme des Lichts ein Sinnbild der treuesten, hingebendsten, sich selbst vergessenden und aufopfernden Liebe ist?

Zusammengesezte Symbole kann es nicht geben, da das Symbol eine momentane Anschauung ist, obgleich das Symbol, wie die Anschauung, eine Menge von Merkmalen enthalten kann, deren jedes wieder als eine eigene Anschauung zu fixiren ist. Das Symbol an und für sich besteht in der Totalität des Eindrucks, und wenn auch z. B. das symbolische Bild der Ephesischen Artemis aus einer Menge von Attributen zusammengesezt war, so sollte doch nicht jedes als ein einzelnes für sich bestehen, sondern alle zusammen sollten nur Eine Anschauung mit momentaner Totalität erzeugen. Es war immer nur eine und dieselbe Idee, die sich in jedem einzelnen Attribute wieder ausdrückte. Das berühmte platonische Symbol, das die menschliche Seele durch zwei Rosse und einen Wagenführer versinnlicht, ist zwar aus mehreren Bestandtheilen zusammengesezt, soll aber doch zunächst als Ein Symbol genommen nur den einfachen Begriff der

Bewegung und Thätigkeit der Seele darstellen. So wie die einzelnen Merkmale eines Symbols besonders unterschieden werden, ist es nicht mehr das einfache, reine Symbol. Ob nun aber gleich das Symbol seinem strengsten Begriffe nach immer nur das Einfache und Momentane, ein ruhendes Seyn ausdrücken kann, so sind doch die Uebergänge von Symbol zur Allegorie, mit welcher es, wie wir später sehen werden, in dieser Beziehung zunächst zusammengrenzt, so fliefsend und ununterscheidbar, dafs wir wohl auch eine gewisse Erweiterung des Begriffs zugeben können. Wenn auch solche Symbole, in welchen das ruhende Seyn in seiner höchsten Bedeutung zur Anschauung kommt, die erhabensten sind, und den dem Symbol eigenthümlichen Begriff am sprechendsten ausdrücken, so sind es dagegen diejenige, in welchen das Symbol, obgleich so immanent als es nur seyn kann, auch schon etwas von der Allegorie sich aneignet, am meisten, worin das Symbol seine geistreiche Gewandtheit ausspricht und durch die Kraft der Idee die, es beseelt, auch den starren Stoff, der ihm zum Mittel der Darstellung dient, zu bezwingen und Leben und Bewegung ihm mitzutheilen scheint. Je treffender das Symbol einen für diesen Zweck geeigneten Gegenstand zu wählen weifs, desto mehr gelingt es ihm, gleichsam seine eigene Natur zu überbieten, indem es durch die besondere Beschaffenheit des Gegenstandes der Anschauung etwas ausdrückt, was ganz ausserhalb der Sphäre der unmittelbaren Anschauuug fällt, und ihrer Natur nach eigentlich gar nicht einer sinnlichen Darstellung fähig ist. Symbole dieser Art sind nicht blos die Thiersymbole, in welchen die ruhende Anschauung schon in Bewegung übergeht, sondern hauptsächlich solche, die durch einen an sich todten und starren Gegenstand den Begriff, der Bewegung, der Handlung und des Lebens ausdrücken. Dahin gehört z. B. das

Symbol des Flügels oder der Federn, welche auf Kunstdenkmälern (man vergl. z. B. die von Hammer im morgenländ. Kleeblatt Wien 1819 S. 25. mitgetheilte Abbildung eines merkwürdigen altpersischen Steines) und besonders in den Händen der Opfernden und Betenden die Lobpreisung und die Andacht des zum Himmel sich aufschwingenden Gemüthes darstellen sollen, ungefähr in demselben Sinn, in welchem auch sowohl in den Orientalischen als in den Abendländischen Sprachen von den Schwingen des Lobes und dem Fittiche des Ruhmes gesprochen wird. Reich an solchen Symbolen sind besonders die orientalischen Dichter, und unter den Griechen vor allen Pindar. Wenn dieser z. B. die Sentenzen seiner Oden wegen ihres Eindrucks auf das Gemüth mit scharfen Pfeilen vergleicht, die seine Muse spanne Ol. II. 160. wenn er von dem Dichter sagt, daſs er seine Zunge auf einem untrüglichen Amboſs schärfe. Pyth. I. 165.*) wenn er die Poësie den Wagen der Musen nennt. Isth. II. in. Ol. IX. 121. wenn er Freigebigkeit im Aufwande unter dem Bilde eines sich aus-

*) Gerade so wie der Dichter des Schehinschachnameh s. Wiener Jahrb. 1820. einmal sagt:

> Ein neues Wort will ich nun sagen
> Die Zunge scharf wie Degen spizen.

In eine Klasse mit diesen Symbolen gehört das bei den Morgenländern sehr beliebte Bild der Mühle, das sie nicht nur für den Himme und die Welt, sondern insbesondere auch für den Todeskampf und das Leben gebrauchen. Der Mühlenumtrieb der Welt und des Glücks erscheint häufig in den persischen Gedichten, und in den arabischen z. B. dem Antar dreht sich immer und ewig, die Mühle der Schlacht und des Todeskampfes. Hammer W. J. 1821. Logisch-gramatisch bezeichnet dasselbe das griechiche Wort πολεμος von πελω versari.

breitenden Segels darstellt, Pyth. I. 176. wenn er von einer Geifsel der Ueberredung Pyth. IV. 390. von einem Flügel des Siegs Ol. XIV. fin. Pyth. IV. fin. redet u. s. w. so ist es in allen diesen Symbolen nicht sowohl um das in der unmittelbaren Anschauung gegebene Object zu thun, als vielmehr um den damit verbundenen Begriff der Bewegung und der Thätigkeit, welche nur als Eigenschaft dem Gegenstand anhängt. Es ist also hier zwar schon der Keim der Allegorie, indem aber die Handlung selbst noch ganz dem Gegenstande selbst inhärirt, und über seine Sphäre sich noch nicht hinausbewegt, so können wir auch diese Klasse von Bildern noch unter den Begriff des Symbols rechnen.

3) Vorzüglich jedoch kommt bei dem Symbol das Verhältnifs zwischen Idee und Bild in Betracht. Das Symbol ist eine Anschauung, die aber als ein Bild ihre Realität nicht in sich selbst hat, sondern in einem andern, auf welches sie erst bezogen werden mufs. Je unmittelbarer nun dieses Verhältnifs in die Augen fällt, und je gröfser doch auch wieder der Abstand zwischen dem Unendlichen der Idee und dem Endlichen der Form erscheint, desto mehr erfüllt das Symbol seine Bestimmung. Als charakteristisch müssen wir auch hier wieder die treue Anhänglichkeit des Symbols an die Natur bemerken. Am sprechendsten wird es immer dann seyn, wenn es allgemeine durch sich selbst verständliche Erscheinungen und Geseze der Natur sind, welche es mit seinen Ideen in Verbindung sezt. Ist die Form des Symbols eine willkührliche, so ist immer auch ein mehr oder minder grofser Spielraum gegeben, in welchem sich die verbindende Mittelidee frei umherbewegen kann, bis sie endlich den festen Punct findet, an welchem sie das eine an das andere anknüpfen kann. Das gebrochene Täfelchen, das der Gastfreundschaft geweiht war, gab

zwar auch eine symbolische Anschauung, aber ihre Bedeutung beruhte mehr nur auf freier Uebereinkunft. Wenn dagegen die Phokäer bei Herod. I. 165. die Unveränderlichkeit ihrer Willensbestimmung und die unverlezliche Heiligkeit ihres Schwurs, niemals wieder in ihr Vaterland zurückzukehren, durch einen in die Meerestiefe versenkten Stein bekräftigten, wenn Achilleus bei Homer Jl. I. 234. schwört, nie wieder in den Reihen der Achaier mitzustreiten, und diese Betheurung hinzusezt:

Wahrlich bei diesem Zepter, der niemals Blätter und Zweige
Wieder zeugt, nachdem er den Stumpf im Gebirge verlassen,
Nie mehr sprofst er empor, denn ringsum schälte das Erz ihm
Laub und Rinde hinweg, und edle Söhne Achaia's
Tragen ihn jezt in der Hand, die richtenden, welchen Kronion
Seine Geseze vertraut: dies sei dir die grofse Betheurung!

so springt hier das Bild und Idee einigende Band, das unwandelbare Gesez, das wie im Reiche der Natur, so auch im Gebiete des Willens herrschen soll, mit einer sogleich in die Augen fallenden Nothwendigkeit hervor, und das Symbol erscheint um so treffender, je erhabener zugleich die Idee ist. Die Natur, an welche sich ja das Symbol vorzugsweise hält, ist hier gerade mit dem ihr eigenthümlichen Character, dem der Nothwendigkeit aufgefafst, und eben dasjenige was ihr in der geistigen und ethischen Welt als reiner Gegensaz gegenübersteht, die Freiheit ist es, die hier zum Bewufstseyn gebracht werden soll, und zwar so dafs Freiheit und Nothwendigkeit wie es das Verhältnifs zwischen Idee und Bild so mit sich bringt,

in ihrer lezten Wurzel mit einander zusammenzuhängen scheinen. Es ist hier ganz jenes Zurückgehen des Symbols auf einen lezten grofsen Gegensaz, in welchem auch wieder eine Einheit verschlossen ist, wie schon oben angedeutet worden ist. Solche Symbole, die treffendsten, die es geben kann, liebten daher auch die Alten besonders, cfr. z. B. auch Herod. V. 92. IX. 55. Das Symbol des Schmetterlings durch welchen die Alten wegen seiner Metamorphose und leichten ätherischen Gestalt das Wesen der Seele an sich und nach ihren innersten Zuständen, Unsterblichkeit und Liebe, und den Begriff der Geistigen und Immateriellen selbst bezeichneten, ist zwar ebenfalls treffend und schön, aber die Beziehung zwischen Bild und Idee ist hier schon eine feinere, nicht so unmittelbare durch sich selbst gegebene. Und so giebt es überhaupt unbestimmbar viele Abstufungen, durch welche die Beziehung zwischen Bild und Idee hindurchgehen kann, bis endlich diese nicht mehr in einer nothwendigen Verbindung, sondern nur in einem zufälligen Umstand, oder in demjenigen ihren Grund hat, was freie Willkühr und eine nur in einem engern Kreise geltende Convention festgesezt hat, und die Symbole je vieldeutiger sie werden, um so mehr auch an innerer Bedeutung verlieren. Solche Symbole sprechen ihre Bedeutung nicht mehr unmittelbar aus, sie bedürfen erst einer von aussen hinzukommenden gelehrten oder künstlichen Auslegung, und wir finden dies sowohl bei Symbolen, die als mangelhafte durch die Noth gebotene Mittel der Mittheilung genommen werden, wovon Herod. IV. 131. ein merkwürdiges Beispiel gibt, als auch bei solchen, wobei nur der Zufällige (wie z. B. die zufällige Bedeutung*) eines

*) Je unwesentlicher überhaupt der Gegenstand der Vergleichung ist, desto leichter artet die Symbolik in eine blofse Spiele-

Namens) die Wahl bestimmt hat. Als Beispiel einer zu unbestimmten und zu wenig natürlichen Beziehung zwischen Bild und Begriff kann hier auch angeführt werden Aesch. Choëph. 168. sq. coll. Eurip. Electr. 520. Zuweilen liegt aber auch die Unbestimmtheit der Beziehung des Bildes auf den Begriff in der natürlichen Vielseitigkeit eines Symbols, wie wenn z. B. Pindar Ol. II. 16. Therons Geschlecht Σικελιας οφϑαλμος nennt, „quod aut de caritate esse potest, quia oculis nihil carius, aut de custodia, quod oculi quasi custodes et speculatores corporis sunt, aut de praestantia, decore, nitore, lumine adeoque solatio.“ Böckh Expl. ad h. l. p. 123. Nur halte man diese Vieldeutigkeit nicht gerade immer für einen Vorzug des Symbols und für wesentlich bei demselben.

Fassen wir die bisher angegebenen Momente zusammen, so können wir eine dreifache Abstufung des Symbols festsezen. In die erste Classe gehören diejenige, welche das Absolute und Göttliche in einer sinnlichen Form darstellen, aber so, daſs die Idee das bei weitem Ueberwiegende ist. Es ist nur darum zu thun, eine Idee zum Ausdruck zu bringen, gleichviel durch welche Form, wenn sie nur zum Ausdruck derselben dient. Es sind dies die religiösen Symbole bei welchen das Symbol, da es vermöge seiner Natur nur auf Einen Moment beschränkt ist, diesen Einen Moment, desto inhaltsreicher zu machen sucht, und daher zur Erfüllung desselben insbesondere auch eine unbestimmbare Menge von Merkmalen in Eine Anschauung zusammenzudrängen bemüht ist. Der Erha-

rei aus, wie besonders bei den orientalischen Dichtern, wenn es z. B. bei einem derselben heiſst: dein Wuchs ist ein Elif ا dein Mund ein Mim م wo der Ring den Mund, die zwei Seitenstriche den Bart vorstellen, deine Locke ein Dschim ج deine Krause ein Dal د.

benheit der Idee eingedenk, findet das Symbol seine Form immer noch ungenügend, und im Mifsverhältnifs mit der Idee. Daher die Eigenschaften, die man dem Symbol zuschreibt, Tiefe, Unergründlichkeit, ein ahnungs- und geheimnifsvolles Helldunkel, ein unaussprechliches überschwengliches Wesen, vorzugsweise dieser Stufe des Symbols zukommen. Auch ist sie es, die am meisten der Natur treu bleibt, da das durch die Natur selbst gegebene immer auch der unmittelbarste Ausdruck der Idee ist, und der Charakter der Nothwendigkeit, den die Natur an sich trägt, das in sich selbst geschlossene Seyn, das das Symbol ausdrückt, und am meisten bei der Darstellung des Absoluten, des schlechthin durch sich selbst Seyenden, ausdrücken soll, am reinsten hervortreten läfst. Die zweite Classe begreift die eigentlich ästhetischen Symbole. Zu der Natur tritt die Kunst, und die Nothwendigkeit geht in freie Willkühr über. Das Verhältnifs zwischen Idee und Form gleicht sich mehr und mehr aus, das eine soll das andere nicht verdrängen, sondern beides zu einem harmonischen Ganzen vereinigt werden. Das Symbol haftet zwar an einem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Gegenstand, an dem Boden der Wirklichkeit, aber es strebt zugleich, ohne jedoch seine eigene Natur zu überbieten, sich über die sinnliche Welt zu erheben, und eine höhere zu erfassen, und die doppelte Beziehung, die das Symbol auf das Sinnliche und Uebersinnliche hat, gleicht dem Verhältnifs, in welchem Seele und Leib in einem lebendigen Organismus zu einander gesezt sind. Die Ueberschwenglichkeit der Symbole der ersten Classe wird jezt zu einer auf beide Seiten hin gleichmäfsig schwebenden Unentschiedenheit, wie sie bei einem zwischen zwei einander entgegengesezten Welten, der Welt der Ideen, und der Welt der Sinne getheilten Seyn nothwendig seyn mufs. Daher ist es denn

auch das persönliche Götterbild, das die mit der Kunst vermählte Symbolik auf dieser Stufe als ihr höchstes Product aufstellt. In die dritte Classe endlich sezen wir die Bilder und bildliche Vergleichungen im gewöhnlichen Sinne des Worts, wofür eigentlich der Name des Symbols nicht mehr zu gebrauchen ist. Es ist nur ein gewöhnlicher und untergeordneter Begriff, der ausgedrückt werden soll, und mit seinem sinnlichen Ausdruck beinahe auf gleicher Linie steht. Es ist nicht darum zu thun, irgend eine Idee auf eine Weise, ohne welche sie nicht wohl zum Bewufstseyn kommen könnte, in sinnlicher Form darzustellen, sondern um eine bestimmte sinnliche Form ist es zu thun. Die Form ist, während das Ideale zurücktritt, das Wesentliche und Vorherrschende. Es ist nicht ein allgemeines nothwendiges Bedürfnifs der sinnlichen Darstellung, sondern ein besonderer, willkührlicher Zweck (der des poetischen Ausdrucks). Das Verhältnifs zwischen Bild und Idee, das bei den Symbolen der ersten und zweiten Classe als ein unmittelbares und nothwendiges, obgleich in verschiedenen Graden, erscheint, scheint sich hier ganz aufzulösen, und beinahe nur in der Aehnlichkeit einer Vergleichung zu bestehen. Auch der Begriff eines Bildes, verliert hier von seiner eigentlichen Bedeutung. Es ist nur eine durch Worte erweckte bildliche Anschauung, bei welcher kein solches Interesse wie bei den Symbolen im engern Sinn stattfindet, das Bild in einer wirklichen Anschauung vor das Auge zu stellen. Unter diese Classe rechnen wir auch den Sinnspruch, und die pythagoreischen Symbole, bei welchen der Zweck ist, eine practische Lehre an eine bildliche Anschauung zu knüpfen. Es ist auch hier, um die Form zu thun, sofern sie gerade den Gedanken emphatischer darstellt. Der Sinnspruch in diesem Sinn steht, wie sich später von selbst ergeben wird, der Fabel ganz gleich,

nur mit dem Unterschied, dafs er von einer Anschauung, die Fabel zugleich auch von einer ebenfalls zur bildlichen Darstellung gehörenden Handlung ausgeht.

Ueber die grammatische Bedeutung des Worts Symbol bemerken wir hier nur folgendes:

Das griechische Wort *συμβολον*, welches zur Bezeichnung des Bildes in dem bisher entwickelten Sinne gebraucht wird, kommt her von dem Zeitwort *συμβαλλειν*, welches im allgemeinen eine reale und logische Bedeutung hat. 1) heifst es nämlich zusammenbringen, verbinden, im med. sich mit einem zusammenbringen, zusammentreffen, sich mit einem zu etwas vereinigen oder auch blos begegnen. 2) auf das geistige angewandt, zusammenfassen, mehreres einzelne, gegebene zusammennehmen, um daraus einen Begriff, eine Erkenntnifs, zu abstrahiren (so gebraucht es z. B. Herod, VI. 63. in der Bedeutung zusammenrechnen *επι δακτυλων συμβαλλεομενος τȣς μηνας*) aus Einem etwas Anderes erkennen, (besonders wird in diesem Sinn auch das med. *συμβαλλεσθαι* gebraucht), wie mehrere verwandte Worte der griechisehen Sprache die mit dem Zusammenfassen (Abstrahiren) beginnende Thätigkeit des Geistes bezeichnen, z. B. *συνιεναι*, *συλλαμβανειν*, *συλλογιζειν*. Nach jener allgemeinen realen Bedeutung des Zeitworts heifst nun *συμβολον*: Eines das aus zwei zusammengesezt ist, wie z. B. Plato Sympos. c. 26. Ed. Bekk. T. IV. p. 406. wirklich das Wort gebraucht, wenn er sagt der Mensch sey *συμβολον*, *ατε τετμημενος*, *ωσπερ αι ψηττα*, *εξ ενος δυο*. Nach der allgemeinen logischen Bedeutung des Zeitworts heifst *συμβολον* seiner gewöhnlichsten Bedeutung nach ein Zeichen überhaupt, da der Begriff eines Zeichens eben dieser ist, dafs Eines auf etwas Anderes bezogen, aus dem Einen das Andere erkannt wird. Das Wort in diesem Sinn war seiner ursprünglichen Bedeutung um so angemessener, wenn das Zeichen selbst etwas real

Zusammengeseztes war, wie z. B. die tessera hospitalis nicht blos als Zeichen der Gastfreundschaft, sondern auch als ein in zwei Hälften zerlegtes Täfelchen συμβολον heifsen konnte. Nach der zuerst angegebenen allgemeinen realen Bedeutung des Worts heifst συμβολον ferner das, worin sich zwei oder mehrere vereinigt haben, eine zwischen ihnen geschlossene Verbindung z. B. des Handels wegen: ist eine solche Verbindung durch etwas Aeusseres befestigt, z. B. eine Urkunde, ein Pfand, so heifst συμβολον eben dies, und zwar nicht blos, sofern dabei etwas durch Verbindung von zwei oder mehreren zu Stande gekommen ist, sondern es tritt nun dabei auch die andere logische Bedeutung, die eines Zeichens ein, und συμβολον heifst auch das Zeichen einer Verbindung, sofern aus dem Zeichen die Sache erkannt wird. Ueber die Art und Beschaffenheit des Zeichens sezt der Sprachgebrauch des Worts Symbol nichts besonders fest, bestimmt aber wird es auch von einem solchen Zeichen gesagt, das ein in die Anschauung fallendes Bild ist. So schon Herod. V. 92. wenn er die bildliche im eigentlichen Sinn symbolische Bezeichnung επι ψυχρον ιπνον αρτες επιβαλλειν, ein συμβολαιον nennt, welches Wort wie aus Soph. Philoct. 884. zu sehen ist, gleichbedeutend mit συμβολον ist. Ebenso dann auch συμβαλλεσθαι bei einem eigentlichen Symbol. Herod. I. 68. VII. 143. Im religiösen Sprachgebrauch heifst nun συμβολον jedes Zeichen, woraus etwas Göttliches erkannt wird, besonders aber ein sichtbares, somit auch ein Bild einer Idee, eine sinnliche Sache, die einen religiösen Begriff versinnlichen soll, und es gehen nun auf das Wort auch die Nebenbedeutungen über, die dieNatur des Begriffs von selbst mit sich bringt, wie z. B. namentlich das Momentane des Eindrucks. In diesem religiösen Sinn nennt z. B. Xenoph. Memor. I. 1. 3. συμβολα neben οιωνοι, φημαι. Dagegen sagt

der Schol. ad Pind. Ol. XII. 10. Φιλοχορος τας εκ φημης μαντειας, τετέστι κληδονας, καὶ πταρμους, ἢ φωνας, ἢ φημας, ἢ απαντησεις, συμβολα φησι λεγεσθαι, woraus man sieht, dafs συμβολον zwar ein auf göttliche Dinge sich beziehendes Zeichen überhaupt, besonders aber ein solches bedeutet, in welchem auch noch ein wirkliches Zusammentreffen, ein συμβαλλεσθαι, oder απανταν (weswegen auch Xen. l. c. gleich nachher von απαντωντες spricht, er nahm also συμβολον für απαντησις cfr. Aristoph. Av. 720. ibique schol.) stattfand, wie wir auch schon bei den zuvor angeführten Bedeutungen neben der logischen Bedeutung so gerne noch die reale fanden. Das Wort hatte also im griechischen Sprachgebrauch zuerst zwar eine sehr allgemeine, dann aber sogleich auch wieder, wie wir aus den lezten Beispielen sehen, sehr beschränkte Bedeutung, seine eigentlich religiöse Bedeutung (Bild einer auf das Uebersinnliche sich beziehenden Sache oder Idee) scheint es hauptsächlich erst im mysteriösen Sprachgebrauch erhalten zu haben. Man könnte vielleicht die Nachricht, die der Schol. ad Pind. Ol. XII. 10. gibt: χρησασθαι αυτοις (συμβολοις) πρωτην Δημητραν, da die Symbole der Mysterien hauptsächlich bildliche Darstellungen des Uebersinnlichen waren, auch in diesem Sinne verstehen, doch mag dahingestellt seyn, ob dabei nicht eher blos an die Beobachtung der heiligen Vögel zu denken ist. Bekannt ist, dafs dieser Sprachgebrauch sodann auch in das Christenthum übergieng, und συμβολα heissen z. B, namentlich die Sacramente als sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade, also ganz in demjenigen Sinn, in welchem wir oben den Begriff des Symbols entwickelt haben. Die lateinische Sprache bezeichnet den Begriff des Symbolischen nicht blos durch significatio, wie z. B. bei Cic. N. D. I. 14. sondern auch durch das Wort ambages. So nennt Liv. I. 54. die symbolische Antwort die Tarquinius Sup.

durch das Abschlagen der Mohnköpfe seinem Sohne gab tacitae ambages, und c. 56. sagt er von Brutus: aureum baculum inclusum corneo cavato ad id baculo tulisse donum Apollini dicitur, per ambages effigiem ingenii sui. Das Bild ist hier in Beziehung auf seine Idee unter dem Begriffe einer indirecten Darstellung aufgefaſst. Wenn er dagegen I. 55. von dem caput humanum das bei der Grundlegung des Kapitoliums gefunden wurde, sagt, es habe haud per ambages den Ort als caput rerum bezeichnet, so sieht er dabei auf den Begriff des Momentanen im Symbol.

Vom Symbol gehen wir nun zu dem Mythus über, und bestimmen diesen vorerst, wie das Symbol als die bildliche Darstellung eines Begriffs oder einer Idee. Um nun aber das den Mythus von dem Symbol Unterscheidende zu finden, ist es wohl für unsere Ansicht am fruchtbarsten, das Symbol wiederum in seiner Verwandschaft mit der Anschauung zu nehmen, und davon auszugehen. Anschauung und Bild stellen in einem gegebenen Object eine unbestimmbare Vielheit von Merkmalen als ein ungetrenntes Ganze dar, bei dessen Auffassung das Gemüth, weil sie in Einem Moment geschieht, in dem Zustand der Ruhe bleibt. Aber in dieser steten Ruhe der Anschauung kann das Gemüth nicht in die Länge verharren. Der thätige Geist trennt Einzelnes von Einzelnem, um wiederum Einzelnes mit Einzelnem zu verbinden, es entsteht aus der Ruhe ein Fortschreiten, Bewegung, und somit auch Handlung. Auf dem logischen Gebiet geht auf diese Art aus der Anschauung der Begriff und das Urtheil hervor. Mit dem Begriff, der ein Hervorheben gewisser Theile der Anschauung aus der unbestimmten Masse der übrigen ist, ist unmittelbar auch die Thätigkeit des Geistes gesezt, und wird dann ferner mit der auf diese Art erzeugten Vorstellung eine andere in Verbindung gesezt, so bildet sich das Ur-

theil, von welchem aus sich nun das discursive Denken in seiner ganzen successiven Folge entwickelt. Was nun in diesem Gebiet der Erkenntnifs Begriff und Urtheil sind, ist in dem unsrigen der Mythus. Zwischen der innern rein geistigen Thätigkeit und der äusserlichen wirklichen Handlung steht mitten inne eine solche äussere Handlung, die nur das Bild einer Thätigkeit des Geistes ist. Wenn wir daher das Symbol als die Darstellung einer Idee durch ein einfaches Bild, oder genauer ausgedrückt, als die Darstellung einer Idee durch ein ruhendes oder im Raume gegebenes Bild definiren, so ist der Mythus die bildliche Darstellung einer Idee durch eine Handlung. Mit der Handlung ist unmittelbar auch die Zeit gesezt, wie daher das Symbol im Raume beharrt, so ist dem Mythus die durch die Zeit bedingte Bewegung eigen. Was im Symbol momentan ist, ist daher im Mythus successiv. Die allgemeine Form des einen ist die Natur, die des andern die Geschichte. Aber die Geschichte, und schon das einfachste Element derselben, die Handlung sezt handelnde Personen voraus, und damit ist ein neuer Hauptbegriff des Mythus gegeben. Wie das Symbol es vorzüglich mit der leblosen Natur zu thun hat, so kann der Mythus ohne persönliches Leben gar nicht bestehen. Von welcher Art aber wird dieses seyn? Da sich im Mythus überhaupt eine höhere Welt reflectirt, und in ihrem Zusammenhang mit der sinnlichen offenbart, so kann sich auch das mythische Handeln nicht in dem gewöhnlichen Kreise des Lebens bewegen, und dem natürlichen Laufe der Dinge folgen, es mufs übernatürlicher Art seyn, und das Wunder ist das Gepräge des Mythus. Dem Wunder aber ist der Begriff einer mit Absicht wirkenden Causalität eigen, darum wird auch der Mythus was nach der logischen Ansicht als ein rein natürlicher Erfolg erscheint, als einen dnrch eine freie mit

Bewufstseyn und Absicht wirkende Ursache hervorgebrachten darstellen, und so kommen wir auch von dieser Seite wieder auf den Begriff der Person, als einen dem Mythus eigenthümlichen zurück.

Wie wesentlich und constitutiv für den Mythus der Begriff der Person, oder was einerlei ist, der der Handlung ist, und wie mit dem einen oder andern Begriff eine ganze Reihe von Begriffen gesezt ist, möge hier an einigen einfachen Beispielen entwickelt werden. Der alterthümliche an Symbolen und Mythen so reiche Herodot erzählt Lib. I. 163. die Phokäer, die zuerst von allen Hellenen weite Seefahrten gemacht, und insbesondere auch den Weg nach Iberien und Tartessos eröffnet haben, wurden hier in Tartessos sehr beliebt bei dem Könige, der Arganthonios mit Namen 80 Jahre über Tartessos König war, und im Ganzen 120 lebte. Bei diesem Manne haben sich die Phokäer so beliebt gemacht, dafs er ihnen zuerst anbot, sie möchten Jonien verlassen, und sich einen Wohnort aussuchen in seinem Lande, und nachher als die Phokäer dies nicht wollten, er aber gehört hatte, wie der Meder bei ihnen zunähme an Macht, schenkte er ihnen Geld, dafs sie sich eine sehr grofse und schöne Mauer um ihre Stadt baueten. Wer ist wohl dieser Arganthonios? Sein Name ist ohne Zweifel zusammengesezt aus *αργος* weifs und *ανθεω* blühen, *ανθωνιος*, wie *ανθωδης*, blühend, also der weifsblühende, ein passender Name für einen Berg, dessen höchster Gipfel mit Schnee bedeckt war, und dessen von ewigen Schnee erglänzendes Haupt sich zuerst, schon in der Ferne, den von der hohen See Heranschiffenden darstellte. Daher finden wir auch wirklich diesen Namen einem Berge beigelegt. *Αργανθων* hiefs ein Berg in Propontis, an den Mündungen des Pontus, s. Creuzer Briefe über Homer etc. S. 178. Wie wurde aber aus dem Berge, den wir hier als

natürliche Thatsache voraussezen, ein tartessischer König Arganthonios? Auf dem einfachen Wege der Personification, und dadurch erhielt nun auch alles, was vom Berge zu prädiciren war, sogleich eine andere Wendung, es wurden daraus Eigenschaften einer Person. Der schneebedeckte Gipfel des Berges wandelte sich um in das ehrwürdige silberweiſse Haupt eines Alten*), und der Mythus, wie er sich überhaupt bis ins Einzelne auszubilden strebt, wuſste nun auch die Jahre seiner Regierung und seines Lebens zu zählen. Dabei kam noch die mythische Vorstellung von den langlebenden Menschen der Vorzeit zu Hülfe, so wie auch in den folgenden Zügen die Sagen von der glücklichen Westwelt durchscheinen mögen. Enthielt der Berg Silberbergwerke woran bekanntlich das alte Iberien besonders reich war, so erklärt sich von selbst, was von dem freundschaftlichen Verhältniſs und dem vielfachen Verkehr der Phokäer mit ihm weiter erzählt wird. Der reiche Gewinn aus diesen Bergwerken, der die Phokäer in Stand sezte, ihre schönen Stadtmauern zu erbauen, muſste nun ein Geschenk des milden, freundlichen Königs seyn.

So sehen wir aus einer einfachen durch Personifikation mythisch gewendeten Thatsache eine Reihe von Handlungen hervorgehen, bei welchen wir die Entstehung des Mythus selbst erblicken können. Die Personifikation selbst aber ist immer wieder auf eine bildliche Anschauung zurückzuführen, und diese ist hier eben der Anblick des schneeigen Berghauptes das einem weiſsen Greisenhaupt gleich zu seyn schien.

*) *Επενηνοθε* Jl. II. 219. vom Haupthaar gesagt, wird gewöhnlich auch von *ανθεω* abgeleitet. *Ανθεω* wird überhaupt von dem gesagt, was oben auf einer Sache ist cfr. z. B. Aesch. Agam. 668. *Ανθεν πελαγος Αιγαιον νεκροις Ανδρων Αχαιων, ναυτικων τ' ἐρειπιων.*

Der Mythus ist somit, sofern er ja auch bildlich ist, immer durch das Symbol vermittelt, oder geht auch unmittelbar aus dem Symbol hervor. Darum verdient auch, wenn der Ursprung eines Mythus erklärt werden soll, besondere Aufmerksamkeit, wenn der Mythus selbst noch an ein ursprüngliches Symbol geknüpft erscheint, wie dies besonders dann der Fall ist, wenn etwas Historisches zu Grunde liegt. Ein Beispiel dieser Art ist der schöne Mythus von dem Sänger Arion, wobei sich Herodot Lib. I. 24. ausdrücklich auf ein Weihgeschenk des Arion auf Tänaros beruft, das einen auf einem Delphin sizenden Menschen darstellte. Arion stellte nach seiner Rückkehr aus Italien zum Zeichen seiner Dankbarkeit für die Errettung aus den Gefahren, die ihm auf dem Meere drohten, an der Stelle wo er landete, das Bild eines Delphins, als Weihgeschenk, auf. Er wählte das Bild eines Delphins, weil dieser gerade mehrere für diesen Zweck besonders passende Symbole in sich vereinigte. Der Delphin war wegen seiner Schnelligkeit das Symbol einer glücklichen Seefahrt, weswegen ihn mehrere Seestädte, wie z. B. eben das alte zur See mächtige Tarent, woher Arion kam, zu ihrem Symbol hatten. Er war aber zugleich nicht blos ein sanftmüthiges, wohlwollendes Thier, das dem Menschen in Gefahren gerne seine Hülfe schenkte. sondern auch als ein dem Menschen befreundetes Wesen (φιλανϑρωπον) empfänglich für die Anmuth des Gesanges und der Musik (φιλομȣσον) und daher ein dem Dichter und Sänger eigenthümlich zukommendes Symbol. Alles dies drückte Arions Weihgeschenk auf eine sehr sprechende Weise symbolisch aus. Der Mythus aber löste die Anschauung des Symbols in eine Reihe von Handlungen auf, und bildete eine dem Anschein nach wirklich vorgefallene Geschichte, indem er jedes einzelne Merkmal der symbolischen Anschauung zu einem einzelnen Element ei-

ner Reihe von Handlnngen erhob. Je mehr es uns gelingt, die Personen und Handlungen, um welche sich der Mythus dreht, auf die symbolische Anschauung als Grundlage der Personifikation zurückzuführen, desto mehr sehen wir auch der Entstehung des Mythus auf den Grund. Als Beispiele dieser Art können hier noch genannt werden: Jl. II. 308. sq. Od. XIII. 155. sq. Paus. Attica c. 22. 2. c. 21. 5. Mythen die sich von selbst erklären, sobald man die bildliche Anschauung die sie ausdrücken, als das Erste sezt, wovon der Mythus ausgieng.

Der Mythus also mit seinen Personen und Handlungen, die seine wesentlichen Begriffe sind, ruht auf einer bildlichen Anschauung. Wie er sich aus dieser herausbewegt, zeigt uns ein bemerkenswerthes Beispiel bei Homer, das uns recht eigentlich den Mythus in seinen Uebergang aus dem Symbol sehen läſst. Es ist die bekannte Stelle von der goldenen Kette des Zeus Jl. VIII. 18. die den Begriff der Abhängigkeit aller Dinge und Kräfte von einem obersten Princip bezeichnet. Die homerische Darstellung ist noch kein Mythus (wie Creuzer Symb. l. p. 97. sq. meint), sondern eine bloſse Auseinandersezung des Symbols. Es entwickelt sich zwar schon daraus die mythische Handlung, aber diese ist blos noch innerhalb der Vorstellung, so wie dann vollends die Vorstellung zur wirklichen Handlung, das Gedachte zu einem Geschehenen wird, so ist der vollkommene Mythus da. Zuerst also: Anschauung eines Bildes, sodann wenn die erwachende Thätigkeit des Verstandes sich von dem ruhenden Zustande der Anschauuug losreiſst, Vorstellung, als ein blos noch Inneres, wird dieses hierauf nach aussen gewendet, und die Vorstellung einer Handlung die blos den bildlichen Ausdruck durch Vergleichung erläutern soll, als wirkliche Handlung gesezt, wie wenn sie nicht mehr den Zweck einer bildlichen Verglei-

chung hätte, so haben wir hier die einzelnen Hauptmomente, die sich auf dem Uebergang des Symbols zum Mythus unterscheiden lassen. Bald ist es mehr der Begriff der Handlung, bald der Begriff der Person, der bei einem Mythus zuerst in die Augen fällt, immer aber kommt man auf eine Personifikation zurück (wie auch jene symbolische Kette bei Homer sogleich die Kette des Zeus seyn muſs), und diesen dem Mythus besonders wichtigen Begriff, sey erlaubt, hier in seinem Grund und Ursprung noch an einem andern Beispiel nachzuweisen, das uns zugleich auf einige andere damit verwandte Begriffe führen wird. Herod. Lib. I. 84. erzählt: Meles, ein alter König von Sardes, habe einen in seinem Hause gebohrenen Löwen um die ganze Mauer von Sardes herumgetragen, und dadurch sey die Mauer unbezwinglich geworden, nur bei dem schon von Natur hinlänglich befestigten Theil der Stadt oder Burg habe er es unterlassen. Führen wir auch diesen Mythus zuerst auf den ihm zu Grunde liegenden, symbolisch ausgedrückten, Hauptbegriff zurück, so ist der Mythus ebendamit in der Wurzel erfaſst, aus welcher er hervorwuchs. Dieser Hauptbegriff ist uns in dem Löwen gegeben, der ja, cfr. Herod. I. 50. Creuzers Briefe über Hom. S. 106. aus eben der in diesem Mythus erzählten Veranlassung das Palladium von Sardes und dem Lydischen Reich gewesen zu seyn scheint. In der symbolischen Sprache aber drückt der Löwe überall und besonders im Orient, den Begriff der Stärke und Unüberwindlichkeit aus. Wenn daher der Mythus erzählt: Jener König habe einen Löwen um die Stadtmauer herumgetragen, so kann dies in keinem andern Sinn genommen werden, als in diesem: Dieser König führte rings um die Stadt eine feste, nicht leicht zu erobernde Mauer auf. Bei dieser Erklärung erhellt dann von selbst, warum er den Löwen nicht auch an jener

schroffen Stelle der Burg herumtrug. Er führte auf dieser Seite keine Mauer auf, weil der hohe schroffe Felsen, auf welchem die Burg erbaut war, statt einer natürlichen Mauer galt. Das Symbol beschränkte sich auf den einfachen Begriff des Löwen, der Mythus aber erfoderte Handlung und handelnde Personen, darum ist es ein König in alter Zeit, der aus Sorge für das allgemeine Wohl des Reichs und der Stadt den Löwen umhergetragen, und der Löwe ist ein Sohn des Königs. So heiſst er, weil die starke unüberwindliche Mauer ein Werk dieses Königs, Meles, war. Möglich wäre es sogar, daſs gerade durch den Nebenumstand, der Löwe sey der Sohn eines Kebsweibes gewesen, ursprünglich dies bezeichnet werden sollte, daſs dieser Löwe kein ächter eigentlicher Sohn des Königs war, sondern blos in einem uneigentlichen, bildlichen Sinne so genannt werde.

Jener Löwe also war in dem angegebenen Sinne ein Sohn des Königs — damit ist eine neue Reihe von Begriffen eröffnet. Die logischen Verhältnisse des einen Begriffs zu einem andern, werden so wie der Begriff zu einer Person wird, selbst auch real gewendet. Daher werden die abstracten Verhältniſsbegriffe der Abhängigkeit des einen vom andern, des Subjects und der Eigenschaft, des Grundes und der Folge, der Ursache und Wirkung durch die concreten Begriffe, Zeugung, Vater oder Mutter, und Sohn oder Tochter ausgedrückt, und an die Stelle des Begriffs der Gemeinschaft und der Wechselwirkung tritt der Begriff des geschwisterlichen Verhältnisses und der der Ehe und der ehelichen Verbindung. Auf gleiche Weise werden auch für andere abstracte Begriffe concrete gesezt, welche physische und psychologische Zustände bezeichnen, und Begriffe wie z. B. die von Geburt und Tod, Liebe und Haſs, Lösung und Fesselung u. a. gehören ebenfalls in die Kategorientafel des Mythus.

Wir erläutern dies, da sich hierüber Beispiele von selbst darbieten, nur durch Andeutung einiger Beispiele, in welchen wir diese Umänderung der Begriffe, die im Mythus zum stehenden Charakter geworden ist, gleichsam noch in ihrem ersten Keim und Werden erblicken können. Wenn Sophokles Oed. Tyr. 874. sagt: *γβρις φυτευει τυραννον*, so haben wir hier schon einen jener mythischen Begriffe, obgleich noch nicht in seiner festen mythischen Consistenz und Verkörperung, sondern gleichsam noch in der Mitte schwebend zwischen der logischen und mythischen Ansicht, da der Begriff in dem Zeitwort nur noch als ein Werden, noch nicht aber als ein Substantiv aufgefaſst ist. Ein Sohn des Uebermuths aber heiſst der Tyrann, weil Gewaltthätigkeit eine Eigenschaft des Uebermüthigen ist. cfr. Herod. VIII. 77. *Κορος ὑβριος ὑιος.* Pind. Ol. XIII. 13. *γβρις κορȣ μητηρ θρασυμυθος.* Wenn Pindar Pyth. V. 35. von einem geschickten Wagenführer sagt: *ȣ ταν Επιμαθεος αγων οψινοȣ θυγατερα Προφασιν Βαττιδαν αφικετο δομȣς* so will er damit sagen: derjenige, der es zu rechter Zeit an der gehörigen Besonnenheit fehlen lasse, pflege nachher allerlei Scheingründe zu seiner Entschuldigung vorzubringen. Mit der Personifikation des Mangels an Besonnenheit in Epimetheus ist zugleich auch die damit verbundene Eigenschaft als eine Tochter desselben gesezt. Herodot meldet IX. 51. die Bewohner der Gegend haben die Insel Oeroë, die sich im Flusse Asopos in Böotien gebildet, die Tochter desselben genannt. Wer erinnert sich hier nicht an denselben im A. T. sowohl von der Tochter Zions, als auch sonst von Ländern, Städten und Dörfern so oft vorkommenden bildlichen Ausdruck zur Bezeichnung des Begriffs der Abhängigkeit? Man vergl. auch Herod. V. 80. Was in diesen Beispielen als Subject und Eigenschaft genommen ist, kann zugleich auch

als das Verhältnifs von Grund und Folge genommen werden, da das Subject immer der Eigenschaft auch der Zeit nach vorangehen mufs. Deutlicher ist das leztere Verhältnifs, das von Grund und Folge, oder Ursache und Wirkung in dem Orakelspruch bei Herodot Lib. VI. 86. ausgedrückt, in welchem die Strafe, die auf den Meineid folgt, als ein Sohn vorgestellt ist, welcher dem Vater, dem *Ορκος*, als Rächer erstehe. In allen diesen Beispielen sind die logischen Begriffe der Inhärenz und Dependenz und der Causalität blos noch vermöge des poëtischen Sprachgebrauchs real und physisch geworden, so wie aber eine solche Personifikation zu einer stehenden Person wird, geht das Poëtische in das eigentlich Mythische über. Ein Beispiel wie der logische Begriff der Gemeinschaft und der Wechselwirkung von Mythus behandelt wird, giebt uns der homerische Mythus von der Liebe des Ares und der Aphrodite Odyss. VIII. 266. wenn wir diese mythischen Personen in ihrer physisch-dynamischen Bedeutuug nehmen als den Gegensaz der in der Natur wirkenden Grundkräfte. Wenn Virgil die Einwirkung des Himmels auf die Erde in fruchtbaren Gewittern ganz im Geiste des poetisch - mythischen Alterthums so beschreibt Georg. II. 324.

Tum pater omnipotens, fecundis imbribus Aether
Conjugis in gremium laetae descendit, et omnes
Magnus alit, magno commixtus corpore, fetus.

so ist auch hier die Zusammenwirkung dieser beiden Kräfte als eine Vermählung des Zeus mit der Here aufgefafst. Oefters drückt auch der Mythus durch den Begriff der Vermählung und Ehe das Verhältnifs zwischen Subject und Prädikat aus, sofern dieses als eine dem Subject stets beiwohnende Eigenschaft gedacht wird. In diesem Sinn ist z. B. dem Herakles im Olympos die Hebe als Gattin zugesellt, dem Hephästos in

Beziehung auf seine Kunstwerke eine Charis. Begriffe, die in einem allgemeineren gegenseitigen Verhältnisse zu einander stehen, wandelt der Mythus um in Geschwister, in Brüder und Schwestern. Auf diese Art wurden Apollon und Artemis, als Sonne und Mond, Geschwister, Prometheus ist ein Bruder des Epimetheus, weil beide correlate Begriffe bezeichnen, Zeus, Poseidon und Pluton in ihrer realen Beziehung auf einander sind Brüder, die Moiren, Musen sind um die Einheit der vereinigten Begriffe zu veranschaulichen, Schwestern. Ob die mythische Personifikatien eine männliche oder weibliche Person wählt, hängt von der Natur des Begriffs ab, wie z. B. Apollon als Sonne in Vergleichung mit dem Mond, der Bruder ist, hier ist im allgemeinen nur dies noch als Eigenheit des Mythus bemerkenswerth, dafs er besonders die abstracteren und gleichsam mit einer minder sinnlich-kräftigen Persönlichkeit auftretenden Begriffe durch Personen des weiblichen Geschlechts bezeichnet, wobei die Logik des Mythus mit der Logik der Sprache genau übereinstimmt, indem ja auch diese überall die abstractesten Begriffe so gerne durch Hauptworte des weiblichen Geschlechts bezeichnet, und das femininum so oft für das abstractere neutrum gebraucht, (nicht blos in den semitischen Sprachen, sondern auch zum Theil in der griechischen, selbst noch bei Herodot u. a. kommen mehrere Beispiele dieser Art vor.) So ist es überall derselbe sinnige Geist, der sich in allen seinen Productionen, wenn auch gleich unerreichbar für das so vielfach getheilte Bewufstseyn der Individuen, doch in der Einheit seines Gesamtbewufstseyns, nach derselben bewunderungswürdig consequenten Gesezmäfsigkeit manifestirt. Diese Personification, die hier überall zu Grunde liegt, und durch welche immer der blosse Begriff sich zu einem eigenen Wesen erhebt, das Abhängige selbst-

ständig wird, und die blosse Eigenschaft sich zu einem neuen Subjecte gestaltet, ist, wie sich später zeigen wird, die fruchtbare Mutter von Götterwesen geworden, die wir nur dadurch in ihre Einheit wieder auflösen können, dafs wir das Realgewordene wieder auf das Logische, das Objectivirte auf das Subjective, das Bild auf den Begriff zurückbringen. Um das, was wir hier in seinem ersten Keime nachzuweisen haben, den Uebergang von dem Einen zum Andern, worin das ganze Geheimnifs der mythischen Magie, oder das philosophische Princip der Mythologie enthalten ist, recht zu beachten, erinnern wir hier noch kürzlich an einige Beispiele, in welchen besonders die mythische Oljectivirung eines ursprünglich rein Subjectiven in die Augen fällt. Es sind dies besonders mehrere Stellen in der Odyssee in welchen z. B. ganz natürlich entstandene Entschliefsungen des Willens der Erscheinung und Einwirkung einer Gottheit und zwar namentlich der Athene zugeschrieben werden, wie I. 321. III. 76. Gedanken, mit welchen das Gemüth sich im Traume beschäftigt, als leibliche Traumgestalt sich darstellen IV. 795. coll. Il. II. init. und besonders auch der Eindruck, den ein entscheidender Moment auf die Gemüther macht, aus dem Gesichtspunct einer göttlichen Causalität so betrachtet ist, dafs sich selbst in der Darstellung der zwischen der Subjectivität der Vorstellung und der Objectivität der Wirklichkeit schwebende Zustand des Gemüths verräth, wie z. B. Od. VIII. 17. sq. VI. 229.

Und ihn schuff Athenäa sofort Zeus herrschende Tochter
Höher zugleich an Gestalt und völliger, auch von der Scheitel
Gofs sie geringeltes Haar, wie die purpurne Blum' Hyakinthos-
Also umgofs die Göttin ihm Haupt und Schulter mit Anmuth.

Was hier mythisch objectivirt ist, wird gleich darauf von der blos phychologischen Seite aufgefafst, wenn es v. 242. heifst:

Anfangs zwar erschien er mir unansehnlichen Bildung,
Doch nun gleicht er den Göttern, die hoch den Himmel bewohnen.

Man vergleiche auch Od. XIII. 397. sq. wo der entgegengesezte phychologische Eindruck zugleich aber auch mit einem höheren Grade mythischer Realität geschildert wird, ferner aus der Ilias die Stellen II. 482. V. 1. sq. VI. 108. X. 507. XI. 720. 757.

Nachdem wir den Mythus in den Elementen seiner Entstehung untersucht haben, betrachten wir nun sein Wesen selbst noch näher, und sehen nun besonders darauf, wie er sich zwar in seinen einzelnen Arten und Formen auf verschiedene Weise gestaltet, gleichwohl aber in allen einen und denselben Charakter beibehält. Da wir den Mythus, wie das Symbol, als die Darstellung einer Idee durch ein Bild bestimmt haben, so müssen wir nun, wie im Symbol, so auch im Mythus ein Dreifaches unterscheiden, nämlich: 1) die Idee, die im Mythus ausgedrücht werden soll; 2) das Bild, das von der Idee gegeben wird, und 3) den Zusammenhang, in welchem sich Bild und Idee auf einander beziehen.

Was nun das erste betrifft, die Idee, die im Mythus ausgedrückt werden soll, so ist vor allen eben dies als ein wesentliches und nothwendiges Merkmal des Mythus festzuhalten, dafs in ihm eine Idee enthalten seyn mufs. Es geht dies auch von selbst schon aus der gegebenen allgemeinen Bestimmung des Begriffs des Mythus hervor. Der Mythus ist ja nur das in eine Handlung auseinander gelegte Symbol, und darum wie das Symbol ein Bild, ein Bild aber kann nicht gedacht werden ohne ein dem Bilde Entspre-

chendes, worin das Bild eben seine Realität hat. Wie aber das Symbol seine höchste und eigentlichste Bedeutung erst dadurch erhält und erfüllt, daſs es Uebersinnliches, Ideales, in seine sinnliche Form aufnimmt, so kann es auch bei dem Mythus nicht anders seyn. Auch der Mythus steht um so höher, je mehr er auf die übersinnliche Welt sich beziehende Ideen in sich darlegt. Dieser Ansicht jedoch, daſs zum Wesen des Mythus eine Idee gehöre, begegnet hier zuerst die gewöhnliche Unterscheidung der Mythen in historische und philosophische, oder in Sage und Ueberlieferung. cfr. Creuzer Symb. I. S. 87. Die Unterscheidung selbst hat ihren guten Grund, indem auf dieselbe Weise, wie das Symbol seiner äussern Seite nach entweder Natursymbol oder Kunstsymbol ist, die Handlung oder Geschichte, in welcher die äussere Form des Mythus besteht, entweder eine wirkliche oder erdichtete seyn kann, in jenem Fall heiſst der Mythus insofern mit Recht ein historiseher, in diesem, wo es blos auf die Idee ankommt, ein philosophischer. Hier aber entsteht nun die Frage, ob und wiefern sich an jeder dieser beiden Hauptarten des Mythus der allgemeine Begriff desselben nachweisen lasse?

Daſs der philosophische Mythus jener an den Mythus überhaupt gemachten Anforderung entspreche, bringt schon sein Name mit sich, unter welchem wir alle diejenigen Mythen begreifen, welche auf die übersinnliche Welt und ihren vielfachen Zusammenhang mit der sinnlichen sich beziehende Ideen unmittelbar und schon ursprünglich in sich enthalten, seyen sie mehr religiösen oder eigentlich philosophischen Inhalts. Es sind hauptsächlich diejenigen, die den religiösen Glauben der alten Völker ausmachen, da es ja gerade Eigenschaft des Mythus ist, indem er seine Ideen in Personen und Handlungen umgestaltet, seinen

Speculationen über das Uebersinnliche zugleich den Character des Religiösen aufzudrücken.

Ist aber dasselbe, was bei dem philosophischen Mythus schon die Natur der Sache mit sich bringt, auch vom historischen Mythus zu behaupten? Es ist wohl nicht zu läugnen, daſs entweder auch in dem historischen Mythus irgend eine Idee enthalten seyn muſs, von welcher der Mythus eben das Bild ist, oder diejenigen Mythen, die unter die historischen gerechnet werden, gar nicht als solche anzusehen sind. Der historische Mythus enthält seinem Begriffe nach die Kunde alter Begebenheiten, und es läſst sich auch voraus schon bestimmen, was im allgemeinen der Inhalt der historischen Mythen seyn wird. Die Sage ist die Vorläuferin der Geschichte, wo diese noch keinen festen Fuſs zu fassen wagt, da bewegt sich der Mythus frei und ungehindert. Was daher über den Anfang der Menschengeschichte, die erste Verbreitung und Bildung, die ältesten Schicksale und Thaten einzelner Stämme, Geschlechter, und Menschen in mehr oder minder vernehmbaren Lauten sich erhalten hat, verdanken wir dem historischen Mythus, oder der Sage, die von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht gehend, lebendig sich fortbewegt, und die Stelle einer urkundlich - historischen Ueberlieferung vertritt. Vorzüglich aber ist es der Begriff der That, welche, wie die Idee den philosophischen Mythus, so den historischen Mythus constituirt. Hat sich einmal die erwachende Kraft des Menschen in einer bedeutenden That kund gethan, ist einmal in einer äussern Erscheinung das inwohnende Gefühl der Kraft zum klaren Bewuſstseyn gekommen, so beginnt nun auch der Mythus, indem er das Objectiv-gegebene durch die darstellende Rede und Erzählung wiederum in das Subjective aufnimmt, sein eigentliches regeres Leben. Der Stoff ist gegeben, welchen er nun nach sei-

ner Weise behandeln kann. Daher z. B. bei dem Hellenischen Volke der Mythus zuerst in den Thaten des Troischen Kriegs sich zu seiner schönsten Blüthe entfaltete, weil damals zuerst die Thatkraft der Nation in einer bedeutenden, die Gemüther ergreifenden, und das Bewufstseyn der Nationalkraft weckenden That sich ausgesprochen hatte. Aber der Mythus so lange er nur noch auf irgend eine in der Sinnenwelt zur Erscheinung gekommene That beschränkt ist, erreicht den vollen Begriff seines Wesens noch nicht. Er fällt noch in den Kreis der Geschichte, und kann sich von dieser nur durch den geringeren Grad der urkundlichen Glaubwürdigkeit, die die Geschichte fordert, unterscheiden. Es mufs ein inneres Merkmal aufgefunden werden, das seinen Begriff wesentlich bestimmt, und dies ist kein anderes, als das Hinzukommen irgend einer Idee, die mit der Begebenheit, oder der That, die den Inhalt des historischen Mythus ausmacht, in Verbindung gesezt wird, oder es ist dies das Idealisiren des äusserlich gegebenen Stoffes. Dieser ist somit gleichsam nur die Grundlage, auf welcher der Mythus sein Gebäude aufführt, um aus der Sinnenwelt in die Uebersinnliche, zu welcher ihn seine ursprüngliche Natur hinzieht, wieder hinaufzukommen.

Vermöge dieser dem Mythus angebohrenen Neigung, das äusserlich gegebene zu idealisiren, wird nun die Begebenheit oder die That, welche er sich einmal bemächtigt hat, zum Wunder gesteigert, das Gewöhnliche wird zu einem Ausserordentlichen, das Natürliche ein Übernatürliches, und die übersinnliche Welt in ihrem nahen und vielfachen Zusammenhang mit der sinnlichen aufgefafst.

Nehmen wir, um dieses Merkmal des Mythus an einigen Beispielen darzuthun, was wir oben als ein einfaches Beispiel einer mythischen Personifikation angeführt haben, den Mythus von König Arganthonios

auch für diesen Zweck, so ergiebt sich vors erste, daſs dieser Mythus wirklich auf einer historischen Begebenheit beruht. Ist er aber auch mit Recht ein Mythus zu nennen, und nicht vielmehr blos unter die Sagen zu rechnen? Das Leztere müſsten wir behaupten, wenn den Inhalt des Mythus, nur die historische Thatsache, wie wir sie oben zu erklären versucht haben, ausmachte. Es ist aber wirklich mit jener mythischen Personification zugleich auch eine Idee gesezt worden. Jene mythische Person ist ja zugleich als ein Heros geschildert, der über die gewöhnliche menschliche Beschränktheit erhaben und mit göttergleicher Milde und Güte unter den Sterblichen waltet. Es tritt uns in ihm die Idee der höheren Welt in ihrem segensvollen Einfluſs auf das Menschenleben entgegen. Es wäre eine überflüſsige Mühe, diesen Character des Mythus an mehreren einzelnen Beispielen auszuführen, wohl aber ist hier zu bemerken, daſs uns eine solche Idee in dem Grade auffallender und groſsartiger erscheint, je mehr sich die historischen Mythen zu einem gröſsern Ganzen verbunden haben, und da uns eben dies nicht immer genau genug beachtet worden zu seyn scheint, so möge hierüber noch einiges hinzugefügt werden. Wir wählen hiezu die beiden Homerischen Gedichte. Daſs in den Sagen und Mythen vom Troischen Krieg, wie wir sie aus den Gesängen der Ilias kennen, Wahrheit und Dichtung, Historisches und Mythisches auf die mannigfaltigste Weise in einander geflossen ist, leidet keinen Zweifel. Aber wie characterisirt sich uns das Mythische? Offenbar dadurch, daſs der historisch gegebene Stoff einer herrschenden Idee unterworfen, und durch diese nach allen Seiten hin zu neuen Gestalten umgeändert und fortgebildet worden ist. Die einfache Bemerkung des Dichters gleich anfangs v. 5. Διος δ' ετελειετο βȣλη spricht diese Idee klar aus, die

einmal zum Mittelpunct erhoben, der Masse eine gleichsam organische Triebkraft mittheilte, und dem Ganzen jene harmonische Einheit verlieh, die ebensosehr als das characteristische, und ohne Zweifel schon unabhängig von der Homerischen Dichtung entstandene Gepräge des Mythus anzusehen ist, als wir sie in dieser wegen ihrer hohen poëtischen Schönheit bewundern müssen. Auf dieselbe Art läſst sich auch nachweisen, daſs die vielfachen mythischen Verzweigungen, in welchen der Mythus vom Troischen Krieg auch nach der Entstehung der Ilias noch immer fortwucherte, und immer weitere Kreise zog, hauptsächlich darin ihren Grund hatten, daſs der Mythus immer von einer Thatsache zu einer Idee, und dann wieder von der einen Idee zu einer andern noch höher gestellten fortgieng, und rückwärts und vorwärts schreitend nicht eher ruhte, als bis er sich zu einem vielgegliederten, in sich geschlossenen Organismus herangebildet hatte, in welchem ein lebendiger Zusammenhang alle einzelnen Theile unter sich und mit dem Ganzen verband. Was daher der Sänger der Ilias noch als die Fehde zweier feindlichen Völker aus der einfachen Veranlassung einer geschehenen Unbill, obgleich unter mitwirkender Theilnahme der Götter auf beiden Seiten erzählt, das steigerte der höher strebende Mythus alsbald zu einem groſsen Kampfe zweier Welttheile, der beiden Erdhälften um die Weltherrschaft (wie schon Herodot in der Einleitung zu seinem Werke diesen Krieg ansieht, und darum auch das Vorbild der späteren Kämpfe zwischen den Hellenen und Persern in ihm erblickt); es müssen Meminons Schaaren aus dem fernsten Osten der bedrängten Stadt zur Hülfe heranziehen, (schon die Odyssee kennt, obwohl nur in einer kurzen Andeutung IV. 187. diesen Sohn der Eos, von welchem die Ilias noch nichts weiſst) und die Besiegung Ilions durch die Macht der Hellenen wird nun die Verlegung der gro-

ſsen Metropole und Weltcapitale aus der Ostwelt in die Westwelt, vermittelst des Palladiums, das endlich nach mancherlei Schicksalen in der ewigen Roma seine ewige Stätte fand. Ja, es gab sogar eine Ansicht, nach welcher der Mythus in dem Thun und Treiben der vor Ilion feindlich wieder einander empörten Völker das nichtige Thun und Treiben der in Irrthum und Wahn befangenen Wesen der täuschenden sublunarischen Sinnenwelt sich reflectiren lieſs. Diese lezte höchste Steigerung des Troischen Mythus scheint uns nicht undeutlich in dem mythischen Begriffe der Helena, der Ursache des Kriegs angedeutet zu seyn. Wenn Eustath. ad Odyss. V. 120. die Bemerkung macht: *Οι μεθ' Ομηρον δια το ει σεληνην αλληγορεισθαι την Αρτεμιν, σεληναιαν ανθρωπον την Ελενην επλασαντο, ὡς εκ τȣ κατα σεληνην κοσμȣ πεσȣσαν, και αυθις ανω ἁρπαγηναι αυτην εμυθευσαντο, επειδαν δι' εκεινην ἁι τȣ Διος ηνυσθησαν βȣλαι.* was ist dann diese Helena anders, als eine Indische Maia, das Princip des realen Daseyns, die Weltmutter, die Mutter aller erschaffenen Wesen, die diese Welt der Scheinbilder und der sinnlichen Erscheinungen aus Täuschung webt? Ein solches Scheinbild war ja auch Helena, als ein bloſses *ειδωλον*, das die Völker vor Troia täuschte, hatte sie schon Stesichoros von Himera, der älteste lyrische Dichter in seiner bekannten Palinodie besungen. cfr. Plat. Phaedr. §. 44. Ed. Heind. Paus. Lacon. 19. Doch, darüber und über das Alter dieser Vorstellung wird noch an einem andern Orte die Rede seyn. Wir sehen schon aus dem Angegebenen hier einen historisch gegebenen Begriff durch die hinzukommende mythische Idee so gehoben und erweitert, daſs die beiden Elemente des historischen Mythus, obgleich in einer und derselben Person verbunden am Ende wieder von selbst in zwei verschiedene Gestalten zerfallen, cfr. Eurip. Hellen. 605. sq. Das Band

ist zu lose geworden, das die beiden entgegengesezten Enden zusammenhalten sollte, und doch ist auf der andern Seite auch die Identität der Person nicht aufgegeben. Dieses dem Mythus natürliche Idealisiren könnte auch an andern Personen des Homerischen Mythenkreises dargethan werden. Eine Andeutung dieser Art in Betreff des Achilleus hat Creuzer Symb. II. S. 567. Anm. 196. gegeben, wenn er als Vorbild von ihm den Achelous ansieht, und in ihm selbst ein Bild der schnell vorüberrauschenden Lebensfluth erblickt. In der concreten Erscheinung seines flüchtigen Lebens würde so der Mythus eine allgemeine Idee von dem menschlichen Leben abspiegeln. Eine gleiche Idee läſst sich an dem Homerischen Odysseus nachweisen, und wir wollen diese Ansicht hier um so mehr mit einigen Zügen ausführen, da sie uns das Verhältniſs der Homerischen Vorstellungen zu der übrigen Mythologie von einer, so viel wir wissen, noch wenig berührten, und doch wie es scheint, nicht unwichtigen Seite zeigt.

Nicht minder als die Helena hat der Mythus die Person des Odysseus idealisirt, obgleich auf andere Weise. Die homerische Sage läſst diesen berühmten Heroen des Troischen Kriegs auf der Rückkehr nach Hause in die ferne Westwelt verschlagen werden. Nach langer Irrfahrt gelangt er nach Aea, der Insel der Zauberin Kirke, von welcher er nach Jahresfrist wieder in die Heimath entsendet wird, jedoch mit dem Befehle, daſs er zuvor, um dahin zurückkehren zu können, zum Eingang des Hades an den Okeanos schiffen müsse. Er vollbringt es, aber aufs neue auf dem Meer umhergeworfen, kommt er nach Ogygia zu der Göttin Kalypso, die ihn sieben Jahre bei sich zurückbehielt, und erst im achten Jahre auf Zeus Befehle in sein Vaterland entlieſs, in welches er endlich von der Phäaken-Insel Scheria aus gebracht wurde. Odys-

seus ist also der vielduldende Wanderer, der nach so langer Irrfahrt, so grofsem Wechsel der Schicksale endlich in seine Heimath zurückkehrt. Wie hat aber nun der Mythus seine Wanderung aufgefafst? Um es kurz zu sagen, so dafs sich in ihr zugleich die allgemeine Idee von der Wanderung der Seelen aus der obern Welt in die untere, und aus der untern in die obere veranschaulicht. Diesen Saz wollen wir mit einigen Beweisen weiter auseinandersezen. Nehmen wir zuerst die Zauberin Kirke. Homer Odyss. X. 156. nennt sie:

Die schöngelockte, die hehre melodische Göttin
Eine liebliche Schwester des hart gesinnten Aetes
Beid' erzeugte der Gott der menschen - erleuchtenden Sonne,
Dem sie Perse gebahr, des Okeanos liebliche Tochter.

Verwandt also ist sie mit den solarischen und tellurischen Potenzen, und dem ganzen Zaubergeschlecht von Kolchis her.

Sie singt mit melodischer Stimme
Webend ein grofses Gewand, ein unsterbliches, so wie mit Anmut
Göttinnen feines Gewirk und wundervolles bereiten.
V. 221.

Eine Göttin also die nach dem Symbol des Webens auf Welt und Schicksal Einflufs hat, und wie ihr Geschlecht ist sie selbst auch Zauberin, die Odysseus Gefährten durch den Trank, den sie ihnen mit schädlichen Säften gemischt reichte, des Vaterlandes vergessen machte, und durch den Zauberstab, mit dem sie sie berührte, aus Menschen in Schweine verwandelte. Auch Odysseus selbst hätte ohne des Hermes heilsames Kraut dem gleichen Schicksal nicht entgehen können. Daher auch ihr Name Kirke von Κιρκος, soviel als Zirkel, also die Frau des magischen Rings

oder Kreises, und wohl nicht ohne Beziehung darauf heifst sie καλλιπλοκαμος, die ringellokige. cfr. Creuzer Symb. IV. S. 22. u. 23. Anm. 25. Der Zauber aber, den sie ausübt, ist der Zauber der Sinnenwelt, die durch ihre süssen Lockungen, gleich einem lieblichen melodischen Gesange die Seele aus der obern Welt in die untere herabzieht. Der Trank, den sie reicht, ist wie der berauschende Trank aus dem Kelche des Dionysos, der der Seele das Andenken an ihre höhere Natur raubt, und die Lüsternheit zum Leibe erzeugt, womit die Seele den Weg nach unten antritt. cfr. Creuzer Symb. III. s. 427. Die meisten Seelen nun, wenn sie einmal in den magischen Kreis, der sie hinabzieht, gerathen sind, und von dem Tranke getrunken haben, können dem Uebermaas der sinnlichen Lust nicht widerstehen, und erniedrigen sich mehr und mehr unter die Würde des Menschen. So deutete ja schon Sokrates die Verwandlung der Gefährten des Odysseus Xen. Mem. I. 3. 7. Andere aber von edlerer Art bewahren, wie Odysseus, mit Hülfe der Gottheit, und eingedenk der inwohnenden Kraft, cfr. Od. X. 294. sq. das Bewufstseyn der höheren Natur, und wenn sie auch der Theilnahme an dem leiblichen Leben sich nicht ganz entziehen können, so bleibt ihnen doch die Möglichkeit der Rückkehr. Sehr bedeutsam sind auch die Symbole der Löwen und Wölfe, die in schmeichelnder Gestalt an dem grofsen Pallast der Kirke stunden, cfr. Creuzer Symb. III. s. 427. I. s. 408. und bedeutsam tritt auch Hermes einigemal auf, er der Seelenführer. Die Lotophagen bei welchen Odysseus schon vorher auf seiner westlichen Irrfahrt war, gehören in denselben Ideenkreis, denn wer IX. 93. von den Gewächs des Lotos kostete, süsser denn Honig,

Solcher gedachte nicht mehr der Verkündigung oder der Heimkehr,
Sondern sie trachteten dort in der Lotophagen Gesellschaft
Lotos pflückend zu bleiben, und abzusagen der Heimath.

Doch die Göttin der Sinnenwelt kann den edlen Helden nicht in die Länge fesseln, das Verlangen nach der Heimath treibt ihn, aber um dieser willen mufs er zu den Pforten der Unterwelt hinabsteigen. Was nur freie epische Dichtung zu seyn scheint, mufs in einem solchen Zusammenhang offenbar einen tiefern Sinn enthalten. Was könnte es anders seyn, als eine Andeutung der mysteriösen Lehre, dafs der Tod für die Seele ein höheres und besseres Leben gewähre, und ihr durch die Unterwelt die Rückkehr in ihre ursprüngliche Heimath eröffne? Hat einmal die Seele den grofsen Kreislauf ihrer Wanderung angetreten, so kann sie nimmer stille stehen, und nur auf dem Wege nach unten den Weg nach oben wieder gewinnen, und so kann nun auch Odysseus auf der gleichen Wanderung, erst nachdem er unten am Hades war, zurückkommen zum lieben Lande der Väter. Doch auch jezt gelangt er nicht unmittelbar dahin, eine zweite Kirke hält ihn auf, die Nymphe Kalypso, wie jene sang sie mit melodischer Stimme in der Kammer,

Anmuthreich ein Gewebe mit goldener Spule sich wirkend.

Od. V. 61. Auch sie ist eine Göttin der lockenden Sinnenlust, die alle die ihr genaht sind, auf immer bei sich festhalten will. Ebenso ist nun auch ihr Name nicht minder bedeutend, wie der der Kirke. Sie heifst *Καλυψω* von *καλυπτω*, einhüllen, weil sie die Seelen in die Materie, das materielle leibliche Leben, einhüllt, sie selbst ist die dumpfe verfinsternde Materie, und das materielle Leben. cfr. Creuzer Briefe über Hom. S. 221. Dieselbe Idee von der ver-

führenden und verderbenden Lust der materiellen Sinnenwelt wiederhohlt sich endlich auch noch in den Sirenen, welche die Menschen

> Allzumal bezaubern, wer je zu ihnen hinanfährt. Od. XII. 39.

Wir haben so zur Bezeichnung einer und derselben Sache vier einander ziemlich nahe verwandte Wesen, die Kirke und Kalypso, die Lotophagen und die Sirenen, sey es, weil es der Mythus überhaupt liebt, die Einheit des Begriffs in mehrere besondere Gestalten aufzulösen, oder weil ja auch jene Wanderungen nach unten und oben, deren Nachbild die des Odysseus sind, sich auf mancherley Art wiederhohlen. Zu welcher idealischen Höhe sehen wir aber hier das einfache historische Factum einer Fahrt in die Westwelt erhoben! Der Mann, der auf der Rükkehr in sein Vaterland auf dem Meere irrend umherfährt, ist die in dem Kreislauf des Lebens umhergetriebene Seele, die Irrsale und Gefahren, die er besteht, sind die Lokungen und Verführungen der Sinnenwelt, das Vaterland, das er sucht, ist der ursprüngliche reingeistige Zustand der Seelen, aus welchem sie erst in diese Welt der Sinne und des leiblichen Seyns herabgekommeu sind, und von welchem ihnen, als Bürgschaft und Unterpfand der einstigen Rükkehr, eine mehr oder minder getrübte Idee ihrer höheren Abkunft und Natur inwohnt, deren Bewufstseyn aber die in der Irrfahrt des Lebens ringende und gequälte Seele mit stetem Unmuth und Leid erfüllt. Daher ist er selbst der irrende Dulder ein *Οδυσσευς*, ein Mann des Unmuths und der Klage, wie zum Theil schon die Alten seinen Namen gedeutet haben. s. Creuzer Briefe über Hom. S. 220. Auch der lezte Zug, mit dem diese Dichtung so schön sich schliefst, der schlafend in sein Vaterland gebrachte und es beim Erwachen nicht erkennende Odysseus

paſst vollkommen gut zu dieser höhern Ansicht. So mag auch der Zustand der Seele, wenn sie in der obern Welt endlich wieder zu ihrem vollen Selbstbewuſstseyn gelangt, dem Zustand eines aus langem Schlafe Erwachenden, der nicht weiſs, wie ihm geschehen ist, gleichen. Od. XIII. 187. Recht bedeutsam ist es daher, wenn v. 80. von diesem Schlaf gesagt wird, er sey νηγρετος ηδιστος θανατῳ αγχιστα εοικως. Schon den Alten fiel dieser Schlaf des Odysseus auf, und Aristoteles hatte wohl bei seinem Urtheil über die Odyssee Poët. c. 25. auch diese Stelle vor Augen. Die Erklärung liegt unstreitig nur in unserer Ansicht, und durch diese können auch allein die Abgeschmaktheiten der Scholiasten, die hier bald von der Schlafsucht des Odysseus, bald von seiner Verstellung, um schlafend der Bezahlung des Lohnes entgehen zu können, reden, abgewiesen werden.

So reich ist der Mythus an innerer Bedeutsamkeit, wenn er gemäs seiner hohen Bestimmung den äusserlich gegebenen Stoff, mit welchem er sich verbuuden hat, mehr und mehr zu läutern und zum Idealischen hinaufzubilden strebt, damit er in dem sinnlichen Bilde ein Zeugniſs von dem Uebersinnlichen gebe. Freilieh aber ist nicht jeder dem Mythus dargebotene historische Stoff auf gleiche Weise seines idealisirenden Strebens empfänglich, es findet hier ein unbestimmbarer Unterschied statt, und wir können nur die entgegengesezten Enden bezeichnen. Es verhält sich mit dem Mythus auch dabei, wie mit dem Symbol. Wie das Symbol ohne höhere Bedeutsamkeit zum gewöhnlichen Bild, Sinnbild, oder Zeichen wird, so sollte man auch von dem historischen Mythus, wenn die Erzählung allein in dem Gebiet der Geschichte zu bleiben scheint, und nirgends eine idealisirende Richtung verräth, die blose Sage absondern, ob zwar freilich selten die Sage ganz ohne slle mythische Zuga-

be ist, wäre es auch nur irgend eine Personification, oder irgend eine bedeutsame Zahl. Man denke hier an die in gewiesen Mythen eigentlich stehend gewordenen Zahlen, z. B. die Zahlen: 3, 4, 7, 9, 12, 30, 50, 300, 360 u. s. w. in welchen so gerne irgend eine höhere Beziehung, wenn auch oft nur schwach und unbestimmt, durchblickt. Eben dahin gehört, wenn sich in den Völker- Stamm- und Geschlechtssagen eine idealisirende Tendenz durch die genealogisirende Einheit ausspricht. Der Mythus kann es nicht ertragen, irgend eine gegebene Reihe unvollendet zu lassen, oder nur ins Unbestimmte zurückzuführen, er strebt daher aufwärts, bis er einen festen Punct findet, und füllt die Lüken mit Personen aus, die ihre mythische Abkunft oft deutlich genug nicht verläugnen können. Es ist auch dies zu der Eigenheit des Mythus, von welcher wir reden, um so mehr zu rechnen, da ja der lezte Punct, an welchen der Mythus das, was sich in successiver Folge entwickelt hat, anknüpft, gewöhnlich eine Person aus der Götterwelt ist. Es genüge hier z. B. an die Namen Jnachus-Agenor, und Belus-Aegyptus, und Danaus u. s. w. zu erinnern. Und wie vielerley andere Veränderungen und Ausbildungen der historischen Sage hat nicht dasselbe idealisirende Streben des Mythus bewirkt! Wenn Ursache und Wirkung, Früheres und Späteres, Abgeleitetes und Ursprüngliches, (wie z. B. wenn griechische Sagen, was aus Aegypten und dem Orient nach Griechenland kam, von Griechenland ausgehen lassen), mit einander verwechselt werden, so hatte eine solche Verkehrung der logischen Verhältnisse ihren Grund gewöhnlich in irgend einer dem Mythus vorschwebenden Idee, nach welcher sich das Gegebene fügen müßte.

Wie wir vom historischen Mythus die blose Sage unterschieden haben, so hat auch der philosophische

Mythus ein entgegengeseztes Ende, in welches er seine ursprüngliche Bedeutung ablegend, allmählig sich verliert. Es ist dies das Mährchen, welchem in einer Entwicklung der verschiedenen Arten und Stufen des Mythus ebenfalls seine Stelle angewiesen werden mufs. Unter den allgemeinen Begriff des Mythus gehört es, weil es ebenfalls auf dem Begriffe der Handlung und der Geschichte beruht, es unterscheidet sich aber auf der einen Seite von der Sage dadurch, dafs es reine Fiction ist, oder, wenn es auch etwas Historisches in sich aufnimmt, die historische Wahrheit wenigstens eine der Dichtung ganz untergeordnete Rolle spielt, auf der andern Seite vom Mythus in seiner eigentlichen Bedeutung dadurch, dafs es eine höhere auf die übersinnliche Welt sich beziehende Idee entbehrt. Wunderbares und Uebernatürliches macht zwar sein Wesen aus, aber das Uebersinnliche ist sosehr der Einbildungskraft dienstbar geworden, und in den Kreis der sinnlichen Wahrnehmung herabgezogen, dafs es mit diesem selbst in Eine Ordnung der Dinge zusammenfällt. Die Einbildungskraft ist das allein vorherrschende Vermögen, vor welchem die Thätigkeit aller andern Vermögen gleichsam verstummen mufs. Zufall und Willkühr haben hier freien Spielraum, uud nirgends verräth sich ein anderer Zweck, als der der augenblicklichen Lust der Unterhaltung und Ergözung. Der Geist sieht sich in eine neue von der wirklichen ganz verschiedene Welt versezt, die ebendeswegen, weil er sie selbst geschaffen hat, als die Kehrseite der Wirklichkeit, und als ein freies Product seiner Einbildung einen eigenthümlichen Reiz für ihn hat. Man vergl. über das Mährchen, das im Orient besonders, wie z. B. bei den Arabern in den Erzählungen der Tausend und Einen Nacht seine höchste Ausbildung erhalten hat, die treffliche, aus eigener Anschauung der der Erzählung von Zaubergeschichten nnd

Geistermährchen gewidmeten Beduinenkreise gegriffene Characteristik, die Hammer in den Wiener Jahrb. 1819. Bd. VI. S. 229. sq. gegeben hat. Wie das Mährchen auch in den Mythus eingreift, und dieser allmälig, wenn er den innern Gehalt der Idee verliert, und seine Bedeutung allein in der bloſsen Erzählung haben will, ins Mährchen übergeht, davon können wir uns am besten durch die Art und Weise überzeugen, wie Ovid in seinen Metamorphosen die alten Mythen groſsentheils behandelt hat, und schon der Name Metamorphosen, den er ihnen gegeben, zeigt deutlich, daſs er den Mythus aus dem Gesichtspunct des Mährchens betrachtet hat. Solche übernatürliche, durch nichts motivirten Verwandlungen des Wesens und der Gestalt, wie wir sie bei ihm, obgleich allerdings auch schon in dem ältern Mythus, finden, ohne daſs sie eine höhere symbolische Bedeutung haben, sind für das Mährchen ganz characteristisch, und es giebt sich uns eben durch diesen Zug sogleich selbst zu erkennen, als etwas dem Mythus wie dem mythischen Epos Fremdartiges. Cfr. z. B. Virg. Aen. IX. 116. sq. X. 187. sq. XI. 271.

Die Idee ist es also, wie sich aus Allem, was wir bisher ausgeführt haben, ergiebt, die dem Mythus seinen innern Gehalt giebt, und wenn wir vom Mythus in seinem höchsten Sinne ausgehen, die verschiedenen Arten und Stufen des Mythus bestimmt. Die Beschaffenheit der Idee bedingt den Mythus wie das Symbol, was aber die allgemeine Form betrifft, unter welcher der Mythus die Ideen des Absoluten in sich aufnimmt, so findet hier noch, vermöge der eigenthümlichen äussern Form des Mythus, der Unterschied statt, daſs der Mythus seine Idee nicht blos in momentaner Kürze zur Anschauung bringt, sondern successiv darlegt. Wie daher das Symbol das Absolute als ein in sich selbst ruhendes Seyn darstellt, das als ein schlecht-

hin Seyendes mit dem Character der Natur-Nothwendigkeit erscheint, so faſst der Mythus das Absolute, das seine Ideen ausdrücken, unter der allgemeinen Form des Werdens auf, es spricht sich in ihm Thätigkeit, Handlung aus, ein durch Willkühr und freie Selbstbestimmung gewordenes Seyn. Seyn und Werden verhalten sich zu einander, wie Raum und Zeit, durch welche beide allgemeine Formen wir bereits das Symbol und den Mythus unterschieden haben, der Raum ist aber auch die Form der Nothwendigkeit, die Zeit die Form der Freiheit. Darum muſs auch der Mythus in seinen Ideen das Absolute als ein Freies darstellen, wie es auch nicht anders seyn kann, wenn Personen und Handlungen die hauptsächlichsten Elemente seines Wesens seyn sollen.

Wir kommen nun auf das Zweite, das wir bei der Unterscheidung der verschiedenen Bestandtheile des Mythus in Erwägung ziehen müssen, auf das Bild, das von der Idee gegeben wird. Der Mythus soll, wie wir gesehen haben, eine Idee ausdrücken, zum Ausdruck derselben muſs er sich aber eines Bildes bedienen, es entsteht daher die Frage, auf welche Art und in welchem Grade er bildlich ist? Das einfache Bild ist ein Symbol, auch der Mythus muſs daher symbolisch seyn, da aber nicht das Momentane der Anschauung, sondern das Successive der Handlung sein Wesen ist, so besteht seine Bildlichkeit darin, daſs er entweder mehrere Symbole zu einer Handlung verbindet, oder auch das einfache Wesen der Anschauung in mehrere Momente zerlegt, und in eine sich successiv entwickelnde Handlung umsezt. Der Mythus muſs daher das Symbol in sich aufgenommen haben, und kann ohne dasselbe nicht bestehen, und wie daher die blose Sage, und das blose Mährchen, wenn wir bei der Betrachtung des Mythus von der Idee, die er ausdrücken soll, ausgehen, unter den Be-

griff des Mythus nicht gehören, so müssen wir jene beiden, weil da, wo keine Idee ist, auch kein Bild einer Idee seyn kann, von dem Begriff des Mythus auch dann ausschliefsen, wenn wir sein Wesen in Hinsicht des Bildes, das er geben soll, untersuchen.

Der Mythus kann nun nach verschiedenen Abstufungen mehr oder minder symbolisch seyn. Da er aber nach der einen Seite seines Wesens betrachtet, seinen Grund und Ursprung im Symbol hat, so mufs er auch, je näher er seinem Ursprung steht, um so mehr noch den Character des Symbols an sich tragen. Daher in den ältesten Mythen das Symbolische so überwiegend ist, sie sind kurz und abgebrochen, mehr im Raum und in der Anschauung beharrend, als fortschreitend in Handlung und Rede, und je mehr das Symbol in seiner ursprünglichen Bedeutung das Hohe und Unendliche zu erfassen strebt, desto mehr hat auch der dem Symbol noch verwandte Mythus von innerer Bedeutsamkeit in sich. Allmälig aber entwickelt sich die einmal angeregte Bewegung und Handlung mehr und mehr in der fortschreitenden Folge ihrer einzelnen Momente nach alleu Seiten hin, und aus dem ruhenden Symbol entfaltet sich, wie der Schmetterling aus der Puppe, der leichtbewegliche Mythus, wie wir ihn in seiner vollendetsten Form bei Homer insbesondere sehen. Der Gegensaz des Homerischen Mythus ist der ältere Orphische, der sich unter der Gewichtigkeit und Schwerfälligkeit seiner alterthümlichen Symbolik kaum zu bewegen im Stande ist. Doch alles dies ergiebt sich von selbst aus dem schon oben entwickelten, dem Mythus wesentlich angehörenden Begriff der Handlung. Hier aber haben wir es mit der Frage zu thun, wiefern der Mythus auch dann noch als Bild einer Idee gelten kann, wenn er das Symbol mehr und mehr in das Successive der Handlung umsezt, worauf sich von selbst als Antwort er-

giebt, daſs er dabei nothwendig auch seiner ursprünglichen Bestimmung, Ideen durch Bilder darzustellen, ungetreu werden müsse. Das Symbolische und Bildliche muſs immer mehr verschwinden, und sich in das Logische und Discursive verlieren. Wie in dem Gebiete der sinnlichen Erkenntniſs die Anschauung der reale Grund der in Begriffen aufgefaſsten Erkenntniſs ist, so sind die aus der intelligibeln Welt durch die Phantasie reflectirten Bilder der reale Grund der mythischen Erkenntniſs des Uebersinnlichen, je mehr sich aber die eine und die andere Erkenntniſs von ihrem realen Grund entfernt, desto näher treten sich beide, und sie fallen somit in die Sphäre des Verstandes, der in die Mitte der übrigen Vermögen des Gemüthes gestellt, sie ihres ursprünglichen Wesens vollends entkleidet, indem er blos nach seinen formalen, logischen Gesezen mit ihnen verfährt. Solche Mythen stellen blos eine, ihrem Stoff nach von der Einbildungskraft dargebotene, und vom Verstand nach logischen Gesezen in Zusammenhang gebrachte Erzählung dar, bei welcher man durch nichts veranlaſst wird, über das unmittelbar Gegebene hinauszugehen, und auf das Bildliche, das etwa noch stehen geblieben ist, Rücksicht zu nehmen.

Bei der Bildlichkeit des Mythus kommt ferner in Betracht, von welcher Art das Symbolische ist. Der Mythus ist, wie gezeigt worden, auf der einen Seite an das Räumliche und das in der sinnlichen Anschauung Festzuhaltende gebunden, auf der andern Seite soll er sich zugleich in freier Thätigkeit bewegen. Er bedient sich nun zwar allerdings, vermöge seiner Verwandtschaft mit dem Symbol, der Natursymbole, es fodert dies die eine Seite seines Wesens, würde er sich aber ausschlieſslich nur an diese halten, so würde er das andere Element seines Wesens, das Freie, Selbstthätige so gut als ganz aufopfern müssen. Dieser

Widerstreit, in welchen im Mythus die äussere Form mit dem innern Wesen, das Nothwendige mit dem Freien kommt, kann nur durch einen Mittelbegriff ausgeglichen werden, in welchem sich jene Gegensäze vereinigen. Es ist dies der Begriff der Person, welcher bisher in Hinsicht seines innern Princips, der freien Selbstbestimmung und der in Handlungen sich offenbarenden Thätigkeit betrachtet, nun auch in Hinsicht seiner äussern Erscheinung zu erwägen ist. Der Mythus, sofern sein Wesen durch die Begriffe der Handlung und des zeitlich Successiven constituirt wird, kann ohne den Begriff die Person nicht bestehen, aber eben dieser Begriff ist es, durch welchen er auch der Anfoderung, die die äussere Form an ihn macht, Genüge leistet, indem die Person immer etwas in die äussere Anschauung Fallendes ist, und auf der einen Seite der gebieterisehen Nothwendigkeit der Natur unterworfen ist, während sie auf der andern mit dem freien Aufschwung des Geistes sich über sie erhebt. Wie aber im Mythus immer das Aeussere auf ein Inneres, das Bild auf eine Idee zu beziehen ist, so mufs eben der Hauptbegriff, in welchem die mythische Handlung concret, und anschaulich wird, nothwendig auch eine bildliche Bedeutung haben, und wovon anders könnte nun die mythische Personification ein Bild seyn, als eben von dem Freien und Selbstthätigen, unter welcher Form der Mythus das Absolute in seinen Ideen darstellt? Und wie die mythische Personifikation im Allgemeinen den Begriff der Selbstthätigkeit und der Wirksamkeit der Kräfte, als inneres Princip des äusserlich sich Offenbarenden bildlich versinnlicht, so sind die einzelnen mythischen Personen Symbole der einzelnen Kräfte in ihren äussern Erscheinungen und Wirkungen, und zwar, da der Mythus in seiner lezten Beziehung auf dem Grunde des Symbols und somit auch der Natur beruht, und dar-

auf immer auch wieder zurückzuführen ist, Symbole der einzelnen Naturkräfte, wenigstens einem Theile ihres Wesens nach und in gewieser Beziehung. Man sage hier nicht, die mythische Personifikation sey eben durch ihren Begriff wesentlich von dem Symbolischen verschieden, sie mufs offenbar, wenn die angegebenen Begriffe des Mythus richtig sind, auch ihre symbolische Seite haben. Die starre, ruhende Natursymbolik kann dem Mythus, dessen angeborne Eigenschaften Bewegung, Selbstbestimmung und Freiheit sind, unmöglich allein zusagen, er schafft sich daher aus dem Begriffe seines Wesens seine Symbole selbst, und stellt sie mit freier Persönlichkeit hin, indem er ihnen seine eigene Lebenskraft einhaucht. So nothwendig also der Mythus bildlich seyn mufs, so nothwendig mufs auch die mythische Handlung von gewiesen Personen ausgehen, die der Mythus in bildlicher Bedeutung aufstellt. Aus Allem diesem ergiebt sich im Allgemeinen, dafs wir dem Mythus, was seine äussere Form betrifft, ebenfalls wie es der Begriff des Bildes erfordert, das Merkmal des Anschaulichen, in die Augen Fallenden zusprechen müssen. Wenn daher Creuzer Myth. I. Th, S. 90. vom Mythus sagt, er sey auch ein Bild, aber ein solches, das auf anderm Wege, als das Symbol, durch das Ohr zum innern Sinn gelange, so beruht dies auf dem schon gerügten unrichtigen Begriff des Bildes. Auch der Mythus mufs zum Auge sprechen, dafs er auch zum Ohr sprechen kann, ist blos eine aus dem Merkmal des Successiven der Erzählung oder Rede abgeleitete Eigenschaft. Auch die Erklärung viele der ältesten Mythen seyen nichts als ausgesprochene Symbole, könnte leicht misverstanden werden.

Was endlich noch den dritten Punct bei der Untersuchung des Mythus betrifft, den Zusammenhang zwischen Idee und Bild, so ist hierüber nach den bis-

herigen nur noch Weniges zu bemerken. Da der Mythus bildlich ist, sofern er symbolisch ist, so ist es das Symbol, wodurch jener Zusammenhang zwischen Bild und Idee vermittelt wird. Je reicher daher ein Mythus an symbolischer Bedeutung ist, und je mehr wir im Stande sind, auch diejenigen Züge, in welchen sich die Anschauung des Symbols in eine successive Folge von Handlungen aufgelöst hat, und überhaupt das ursprünglich Symbolische am meisten in das dem Mythischen Eigenthümliche übergegangen ist, auf die ursprüngliche Bedeutung des Symbols zurückzuführen, desto eher gelingt es uns die bildliche Bedeutung des Mythus zu erforschen und aufzufinden. Es fällt daher von selbst der grofse Unterschied in die Augen, der sich in dieser Hinsicht bei den einzelnen Mythen wahrnehmen läfst. Ein Mythus, wie z. B. der Homerische Odyss. VIII. 266. kann uns über seine eigentliche Bedeutung nicht im Zweifel lassen. Hier fehlt es nicht an Symbolen und symbolischen Personen, die an und für sich schon sprechend und bedeutungsvoll, noch mehr durch das Verhältnifs, in welches sie zu einander gesezt sind, den verborgenen Sinn des Ganzen nicht undeutlich an den Tag legen. Zuerst der streitende Ares und die liebende Aphrodite, beide in heimlicher Liebe verbunden, sodann der künstlerisch fesselnde Hephästos, und der die Lösung der Bande heischende Poseidon, ferner der verrätherische Helios und der lüsterne Hermes, und endlich die laut lachenden sämtlichen Götter, und das Symbol des Ganzen, die kunstreich bereiteten unsichtbaren Fesseln. Aber wie wenige Mythen kommen ihrer Bedeutung so von selbst entgegen, wie viele haben bei der allmäligen Entfernung des Mythus vom Symbol sich der alten hohen Bedeutung ihres Inhalts so entäussert, dafs wir die in ihnen verborgene Idee kaum noch ahnen, und ungeachtet der gefälligen Redseligkeit, mit welcher

sich der Mythus vor uns entfaltet, doch nicht errathen können, was er denn eigentlich will? Wie oft ist nicht ein wirkliches Mifsverständnifs, wie es bei dem Übergang vom Symbol zum Mythus, oder auf dem weiten Wege vom Orient zum Occident leicht entstehen kann, als Veranlassung eines Mythus entweder nachzuweisen, oder doch vorauszusezen, wobei denn natürlich von einem Zusammenhang zwischen Bild und Idee nicht mehr die Rede seyn kann *). Die Hauptregel ist aber immer bei der Ausmittelung des Zusammenhangs zwischen Idee und Mythus, die Hauptbegriffe auf ihre natürlichen Anschauungen zurückzuführen. Man nehme z. B. den schon sonderbarer lautenden Homerischen Mythus von der Fesselung des Zeus durch die Heere, den Poseidon und die Athene, und seine Befreiung durch Bri reus oder Aigaion (εναλιος θεος Hesych) Jl. l. 400. und führe diese Personen auf die natürliche Anschauung des Verhältnisses eines Obern, Mittlern und Untern zurück, so werden wir nicht im Zweifel seyn können, dafs hier von einem in der Natur entstandenen Aufruhr der Elemente, und dem Aufhören desselben die Rede ist. Wir können uns nicht enthalten, hier als Beispiel noch einen Mythus anzu-

*) Wie oft hat sich dagegen auch sonderbar genug neben dem mythischen Ausdruck zugleich der symbolische erhalten, wie z. B. Od. I. 8.

Thörichte, welche die Rinder dem leuchtenden Sohn Hyperions
Schlachteten, jener darauf nahm ihnen den Tag der Zurückkunft.

Hier ist als Ursache und Wirkung ausgedrückt, was eine und dieselbe Thatsache ist. Die durch viele Monathe und Jahre verspätete Rückkehr ist symbolisch ein Schlachten der Sonnenrinder. Ebenso ist in der Erzählung Her. IX. 74. neben dem mythischen Ausdruck auch der symbolische stehen geblieben.

führen, bei welchem die Deutung vermittelst der Auffassung seiner symbolischen Anschauung zugleich auch ein historisches Interesse hat. Herodot erzählt II. 141. von dem Zuge, welchen Sanacharibos, der Arabier und Afsyrier König mit grofser Heeresmacht gegen Aegypten machte: Als der Priesterkönig Sethos, welchem von den Kriegern auch nicht ein einziger Mann folgte, sondern lauter Krämer und Handwerker und Müssige vom Markte, bei Pelusium angekommen, kam bei Nacht ein Schwarm Feldmäuse über die Widersacher, die zernagten ihre Köcher und Bogen und auch die Schildhaben, also dafs sie am folgenden Morgen, da sie wehrlos geworden, flohen und kamen viele ums Leben. Und noch jezo stehet dieser König von Stein bei dem Tempel des Hephästos, und hat eine Maus auf der Hand, und spricht in Buchstaben also: Siehe mich an und sey fromm. Im A. T. Es. XXXVII. 36. wird Sancheribs Niederlage nach der theokratischen Ansicht einem Engel zugeschrieben. Was aber sowohl schon dieser Ausdruck, als auch die Natur der Sache sehr wahrscheinlich macht, finden wir bei Joseph. Antiq. X. 2. ausdrücklich angegeben, dafs nämlich Sancheribs Heer auf dem Wege nach Aegypten und auf dem Rückwege nach Jerusalem gröfstentheils durch eine Pest aufgerieben worden. Wie verhalten sich nun dazu Herodots Feldmäuse, welcher bekanntlich der Einzige der ältern Profanschriftseller Sancherib und seinen Zug gegen Aegypten erwähnt? Man vergleiche die Stellen I. Sam. V. und VI. 4. 5. wo erzählt wird, die Philister seyen, weil sie die Bundeslade der Israeliten hinweggenommen, mit einer Landplage von Jehova gestraft worden. Diese wird beschrieben durch den Ausdruck עֳפָלִים Beule, Geschwulst, welcher wahrscheinlich gleichbedeutend ist mit עֹפֶל Hügel, Erhöhung, wodurch auch

eine Geschwulst bezeichnet werden konnte. Um nun von dieser Plage befreit zu werden, sollten die Philister dem Jehova ein Schuldopfer darbringen wie VI. 4. 5. erzählt wird, nämlich nach der Zahl der fünf Fürsten fünf goldene Beulen und fünf goldene Mäuse, עכבר Maus, besonders Feldmaus, wie auch Herodot von μυς αρουραιοι spricht, v. 5. Machet Bilder eurer Beulen und Bilder eurer Mäuse. Man begreift nicht wie die Mäuse neben den Beulen erwähnt werden, ohne die Voraussezung, daſs die Mäuse der symbolische Ausdruck für die Beulen sind, ohne Zweifel deswegen, weil die Gestalt und Farbe der Beulen Aehnlichkeit mit der Gestalt und Farbe der Feldmäuse hatte. Dies findet nun vollkommen seine Anwendung auf die Herodoteische Erzählung, bei welcher, sobald einmal die Feldmäuse ihre symbolische Bedeutung verloren hatten, die mythische Umänderung sich von selbst ergab, und das Ganze nichts Befremdendes mehr haben kann. Die Zurückführung aber des Mythus auf das Symbol und des Symbols auf die ihm zu Grunde liegende Anschauung giebt uns hier auf einem ganz unverdächtigen Weg eine erwünschte Bestätigung einer historischen Begebenheit, über welche wir aus den sonstigen Nachrichten nur wenig wissen.

Hier ist nun aber auch der Punct, von welchem aus die Behandlung des Mythus die verschiedensten Richtungen nimmt. Während dem einen der Mythus die Sprache uralter Naturpoësie und tiefsinniger Symbolik redet, nimmt ihn ein anderer als ein Gewebe von Mährchen, und will, wie Creuzer sagt Briefe über Hom. S. 181. „das Zauberband des Mythus immer mehr in einen Faden prosaischer Geschichten zerlegen.“ Und doch haben beide Behandlungsweisen und Ansichten ihre eigene Wahrheit, aber die Einseitigkeit ist auf beiden Seiten gleich groſs, wenn man den Mythus nach seinem ganzen Inhalt und Umfang in die

eine oder andere Form gewaltsam hineinzwingen will. So wenig zu läugnen ist, dafs der Mythus, wenn er seine eigenthümliche Periode und somit sich selbst überlebt hat, zum Mährchenhaften, Prosaischen, Geist- und Bedeutungslosen herabsinkt, so wenig kann in Abrede gezogen werden, dafs die in der Vernunft nothwendig liegenden und zum Bewufstseyn kommenden Ideen der intelligibeln Welt in der symbolisch-mythischen Form, die nach dem Organismus des menschlichen Geistes zur Versinnlichnng des Idealen dienen soll, irgend einmal ihren Ausdruck gefunden haben müssen. Die Anerkennung dieses Sazes ergiebt sich aus der obigen Deduction, und mufs der historischen Untersuchung über den Sinn und die Bedeutung der einzelnen Mythen nothwendig vorangehen. Der so eben angeführte Briefwechsel zwischen Creuzer und Hermann enthält eine sehr lehrreiche Zusammenstellung jener beiden divergirenden Ansichten von der Behandlung des Mythus.

Wenn wir auch hier wieder die Hauptpuncte der bisherigen Entwicklung in eine allgemeine Uebersicht zusammenfassen, so classificirt sich das ganze Geschlecht des Mythus auf folgende Art: Der Mythus zertheilt sich gleich anfangs in zwei Hauptzweige den philosophischen und historischen, von welchen jeder nach den drei Momenten die wir bei der Untersuchung des Mythus unterschieden haben, eine dreifache Abstufung zuläfst. Auf die erste Stufe stellen wir denjenigen philosophischen Mythus, in welchem das Symbolische, oder wenn man es so nennen will, das Mystische des Inhalts das Vorwaltende und Ueberwiegende ist. Dem Orphischen Mythus haben wir hier bereits seine Stelle angewiesen, es gehört aber hieher auch diejenige Art des philosophischen Mythus, die wir z. B. in Hesiods Theogonie finden, da auch hier die mythische Form nur als Mittel dient, damit eine philosophische oder religiöse Idee ihren Ausdruck

finde, und nur darauf gesehen wird, was gesagt werden soll, nicht aber, wie es gesagt werde. Der historische Mythus gehört in dieselbe Classe, je mehr das historische Element, das er sich einverleibt hat, von dem vollen Gehalt der Idee zurückgedrängt, und ihm unterwürfig gemacht ist, ohne jedoch ganz aufgehoben zu seyn. Die zweite Stufe müssen wir denjenigen philosophischen und historischen Mythen einräumen, in welchen der Zauber der Kunst die beiden Elemente zu einem harmonisch - schönen Ganzen in einander geschlungen hat. Der Gedanke durchdringt seinen Ausdruck, als könnte er nur in ihm zum Bewufstseyn kommen und sich aussprechen, und der Ausdruck hinwiederum schlingt sich so leicht und gefällig um den Gedanken, als wollte er sich diesem ganz hingeben, ohne jedoch sein eigenes Wesen aufzuopfern. Es erhellt von selbst, dafs hieher das eigentliche Epos gehört, und zumal das Homerische. Aber auch diejenige Art, wie der philosophische Mythus bei Homer (man vergl. z. B. Odyss. VIII. 266. und besonders auch den Homerischen Hymnus auf die Demeter) bei der Darstellung philosophischer Ideen verfährt, bezeichnet diese Stufe. Auf die dritte Stufe endlich sezen wir die Sage und das Mährchen, die wir bereits oben characterisirt haben. Die Idee verschwindet hinter der Form, welche nun, der Idee entäussert, ihre Realität ganz allein in sich selbst hat. Wahrheit und Dichtung stehen nun einander getrennt gegenüber. Wie wir es bei dem Symbol bemerkt haben, so sind auch hier die beiden Gegensäze des Nothwendigen und Freien auf jeder dieser Stufen in einem umgekehrten Verhältnifs zu einander.

Zum Schlusse dieses Abschnitts fügen wir noch die grammatische Bestimmung des Wortes *Μυθος* hinzu: Dieses Wort kommt nebst mehreren verwandten Zeitwörtern von der Wurzel *μυω* her, und ist ursprüng-

lich, wie Riemer in seinem Wörterbuch unter μυζω treffend bemerkt, ein nachahmender Ausdruck des Tons und der Bewegung, wenn man die Lippen schliefst, und die Luft aus der Nase stöfst. Aus dieser Grundbedeutung, in welcher ein Inneres im Verhältnifs zu einem Aeussern gegeben ist, hat sich, wie aus einem fruchtbaren Keim, ein sehr reichhaltiger Begriff entfaltet. In jener ursprünglichen Bedeutung kommt jedoch das Wort μυϑος selbst nicht vor, sondern es heifst sogleich entweder Gedanke oder Rede jeder Art, doch so, dafs immer die eine Bedeutung in Beziehung steht mit der andern. Den Zusammenhang zwischen beiden Bedeutungen zeigt uns nämlich der oft vorkommende Homerische Ausdruck: μυϑειςϑαι προς ὁν ϑυμον z. B. Jl. XVII. 200. oder auch ειπειν XI. 403. nach welchem man schon früh das Denken als ein inneres Reden ansah, weswegen auch andere Zeitwörter in der alten Sprache zugleich Denken und Reden bedeuten z. B. φημι cfr. Jl. II. 37. V, 190. VIII. 497. Μυϑος also das innerlich Gedachte, sofern es durch Worte äusserlich wird, wobei man treffend an das dem griechischen Wort in Laut und Bedeutung verwandte deutsche Wort Gemüth (ϑυμος) erinnert hat. Der Sprachgebrauch nahm nun aber bald das Wort μυϑος besonders im Gegensaz gegen λογος die wahre Rede unterschieden von der erdichteten cfr. Pind. Ol. I. 46. Nem. VII. 34. VIII, .56 Thuc. I. 21. Doch ist damit die Bedeutung beider Worte noch keineswegs erschöpft. Beiden Worten kommt Wahrheit und Dichtung nur beziehungsweise zu. Auch das Wort λογος wird ja von der historischen Sage gebraucht z. B. Herod. VI. 54. und so hat auch der μυϑος eine gewisse Wahrheit, nur sollte er sie nicht direct wie der λογος, sondern indirect darlegen. In dieser Bedeutung kommt λογος unstreitig bei Platon vor, so z. B. Protag. p. 320. Ed. Bekk. T. I. p. 170.

Μυθος ist hier eine zwar erdichtete Erzählung, die aber indirect zur Darlegung einer philosophischen Idee dient, im Gegensaz gegen *λογος*, der es direct thun würde. Ebenso kommen Phaedon. p. 9. Ed. Wytt. *λογοι* und *μυθοι* in gegenseitiger Beziehung vor. Darin liegt, und zwar übereinstimmend mit der obigen Grundbedeutung, wenigstens der Keim von jener Bedeutung, die dem Worte zu geben ist, wenn man den darin enthaltenen Begriff auf die von uns bisher ausgeführte Art verfolgt und bestimmt, da ja die bildliche Darstellung auch eine indirecte ist. Der Mythus galt als Dichtung mehr nur in Hinsicht seiner Form, die Form aber dachte man sich wirklich auch als bildliche Darstellung einer Idee. Man kann dies wenigstens aus einer Stelle bei Strabo schliefsen, welcher X. p. 474. sagt: *πας ὁ περι των θεων λογος αρχαιας εξεταζει δοξας και μυθες, αινιττομενων των παλαιων, ἁς ειχον εννοιας φυσικας περι των πραγματων, και προςτιθεντων αει τοις λογοις τον μυθον.* Hier drückt *μυθος* offenbar die durch Bilder verhüllte Darlegung einer Idee und zwar über göttliche Dinge aus, daher entspricht es dem *αινιττεσθαι*. Dafs die Griechen das Wort besonders von Erzählungen aus der Götter- und Heroen-Welt gebrauchten, ist bekannt. Da aber das Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauch die Nebenbedeutung einer Dichtung bekommen hatte, so gebrauchten sie, wenn sie bei solchen Erzählungen nicht sowohl auf ihre poëtische Form, als vielmehr auf ihren religiösen Inhalt Rücksicht nehmen wollten, nicht das Wort *μυθος*, sondern lieber *λογος*, öfters mit dem Beiwort *ιερος*. So nennt z. B. Plato im Sympos, die Erzählungen der Diotima *λογοι* nicht *μυθοι*, auch Pindar, der dem Mythus so gern ein geringschäzendes Beiwort giebt, gebraucht, wo er einen solchen Nebenbegriff vermeiden will, lieber *λογος* z. B. Nem. I. 50. und so überhaupt in sehr vielen Stel-

len, und der religiöse Herodot sezt dafür gewöhnlich ἱερος λογος z. B. II. 51.

Nach dieser Auseinandersezung der beiden Hauptbegriffe, des Symbols und des Mythus, bleibt uns noch ein dritter Begriff übrig, den wir hier nicht übergehen dürfen, da, ob er gleich für unsern Zweck minder wichtig seyn mag, doch durch ihn erst jene beide ihre vollkommene Begrenzung und Bestimmung erhalten zu können scheinen. Es ist dies der Begriff der Allegorie, von welcher wir diese Erklärung geben: sie ist die bildliche Darstellung einer Idee durch eine Handlung, welche nach ihren einzelnen Momenten in die Sphäre der sinnlichen Anschauung fällt, oder doch wenigstens fallen kann. Die Allegorie hat demnach mit dem Symbol und Mythus den allgemeinen Begriff gemein, daſs sie ebenfalls das Ideale durch Bilder darstellt, sie steht aber einerseits insofern höher als das Symbol, sofern sie, obgleich alle ihre Bilder Symbole sind, doch nicht blos das Momentane der Anschauung giebt, sondern durch Symbole, die in den Kreis der Anschauung fallen, zugleich den dem Mythus eigenen Begriff der Bewegung und Handlung ausdrückt, andererseits steht sie niederer als der Mythus, da sie nicht wie dieser im Stande ist, die Handlung hauptsächlich nur unter der Form der Zeit aufzufassen, und daher auch manche Momente derselben in sich aufzunehmen, die nicht gerade der sinnlichen Anschauung unterworfen sind, sie ist vielmehr immer zugleich auch noch an das Räumliche bei ihren Darstellungen gebunden. Die Allegorie fällt also recht eigentlich in die Mitte zwischen Symbol und Mythus, und vereinigt in sich die beiden zukommenden Eigenschaften, sie drückt zugleich Momentanes und Successives, Ruhe und Bewegung, Räumliches und Zeitliches aus. Das Symbol, so wie es einen Schritt vorwärts thun will, um sich aus seinem engbegrenzten Kreis

herauszubewegen, und nur den einfachen Begriff einer geschehenen Handlung oder Thatsache zu bezeichnen, wird nothwendig zur Allegorie, so wie dagegen auch der Mythus, je näher er sich noch an das Symbol anschliefst, und die einzelnen Momente seiner Handlung an Symbolen entwickelt, und zugleich anschaulich darstellt, mit der Allegorie zusammenfällt. Wir erläutern auch dies durch einige einfache Beispiele. Herodot I. 78. erzählt, als Croesus sich nach der ersten Schlacht mit Cyrus wieder nach Sardes zurückbegeben hatte, sey die ganze Vorstadt mit Schlangen angefüllt worden, darauf seyen Pferde gekommen, die auf die Weide giengen, und im Gehen die Schlangen auffrassen. Telmessische Zeichendeuter gaben von diesem Wunderzeichen die Deutung, es werde ein feindliches Kriegsheer kommen, das die Einwohner unterwerfen werde, denn die Schlange bezeichne Einheimische, Landeskinder, das Pferd herbeigekommene feindliche Krieger. Hier sind mehrere Symbole beisammen, Schlangen und Pferde, Gehen und Auffressen, und alle diese Symbole sind zu Einer Handlung vereinigt, deren Begriff aus allen Symbolen zusammen abstrahirt werden mufs. Wir haben also hier eine Handlung wie beim Mythus, eine Anschauung wie beim Symbol, aber die Anschauung begreift mehrere Symbole, deren jedes einen einzelnen Theil der Handlung bedeutet, um so die ganze Handlung zur Anschauung zu bringen. Darum ist es weder Symbol noch Mythus, sondern Allegorie. Herod. VII. 57: Als Xerxes vom Hellespont aufbrach, erschien ihm ein groses Wunderzeichen, ιππος γαρ ετεκε λαγον. Das Pferd bedeutete nach Herodots Erklärung den stolzen Kriegszug, der Hase die feige Flucht, und das Gebähren das Hervorgehen des Leztern aus dem Erstern als Folge. Auch hier sehen wir wieder drei Symbole, die in ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander den Begriff

einer Handlung der Anschauung hingeben. Nicht anders ist es mit gröfseren Allegorien, wofür z. B. Platons Allegorie von der Seele als Wagenführer mit den beiden Pferden gelten kann. Beziehen wir dieses Bild blos auf die Seele im Ganzen, als Hauptvorstellung, so mögen wir es allerdings ein Symbol nennen, so wie sich uns nun aber aus dem Symbol ein Zug nach dem andern in der Anschauung entwickelt, und jeder mit besonderer Bedeutung, um die verschiedenen Zustände und Thätigkeiten der Seele darzustellen, das Symbol somit mehr und mehr beweglich wird, so ist ebendamit auch die Allegorie gegeben. Warum sollte aber dasselbe, was wir Allegorie nennen, nicht auch Mythus genannt werden können? Sehen wir z. B. bei Platon in jener Stelle des Phädrus blos darauf, dafs er eine nicht in die Sinne fallende Idee durch eine Handlung versinnlicht, so geben wir seiner Darstellung mit Recht den Namen Mythus, wollen wir aber auch die Art bezeichnen, wie er die einzelnen Momente der Handlung darstellt, und jede einzelne Anschauung ihre eigene Bedeutung hat, worauf der Mythus, der mehr auf das Ganze sieht, nicht gerade ebenso Rücksicht zu nehmen hat, so müssen wir es Allegorie nennen. Die Verwandlung der Gefährten des Odysseus in Schweine ist mythisch bei Homer erzählt, das Schwein ist dabei das Symbol oder Bild eines durch das Uebermaas des sinnlichen Genusses seiner Würde sich entäussernden Menschen, zur Allegorie aber wird es, sobald wir uns die ganze Handlung mit allen ihren anschaulichen Zügen vervollständigen, die Kirke mit dem Zauberstab in der Hand, einen Theil der Gefährten noch in menschlicher, einen andern in bereits veränderter Gestalt, als Schweine, und diese wiederum auf diese und jene Art. Die Allegorie, zwischen Mythus und Symbol gestellt, kann in dreierlei Hinsicht, je nachdem es gerade um den

einen oder andern Begriff zu thun ist, genommen werden, und ebendies gehört zu ihrem Begriff.

Betrachten wir nun auch die Allegorie auf dieselbe Art, wie das Symbol und den Mythus, so ist vors erste in Hinsicht der darzustellenden Idee nur dies im Allgemeinen zu bemerken, dafs sie, was diese betrifft, zwar freier ist als das Symbol, aber beschränkter als der Mythus, das Uebrige aber, was etwa hieher gehört, wird besser bei dem dritten Punkt, dem Verhältnifs der Idee und des Bildes, beigebracht werden.

Die Allegorie, sofern sie durch Bilder darstellt, bedient sich sowohl aller dem Symbol eigenthümlichen bildlichen Anschauungen, als auch der symbolischen Personen, die dem Mythus angehören. Aber auch geschichtliche und wirkliche Personen kann sie in ihre Darstellung aufnehmen, und zwar ebenfalls in bildlichem Sinn, sofern das Concrete das Abstracte versinnlichen soll (man denke z. B. an den Laokoon). Vorzüglich aber scheint der Allegorie die Symbolik der Thierwelt zuzueignen zu seyn, deren Character einerseits mit der Natur-Nothwendigkeit zusammenhängt, wie das Symbol sie liebt, andererseits doch auch schon ungebundener sich bewegt, und in die Sphäre freierer Willensthätigkeit hinüberspielt, welche den symbolischen Personen des Mythus zukommt. Da nun die Allegorie eine Handlung darstellt, aber eine innerhalb der Grenzen sinnlicher Anschaulichkeit beharrende, so eignet sich für diese nächste Stufe nach den starren Formen des ruhenden Symbols der Character und das Leben der Thierwelt, wie aus dem Folgenden sich deutlicher ergeben wird.

Am meisten aber kommt bei der Allegorie auf die richtige Auffassung des Verhältnisses zwischen Bild und Idee an. Bei dem Symbol wird die Idee desselben unmittelbar durch Anschauung gegeben, beym Mythus wird die Idee des Ganzen in successiver Auf-

einanderfolge der einzelnen Momente der Handlung durch Abstraction allmählig aufgefaſst. Bei der Allegorie aber ist die Auffassung der Idee durch das Bild momentan und successiv zugleich; successiv, sofern sie eine Handlung giebt, die aus mehreren Elementen besteht, deren jedes nur durch einen eigenen Act aufgefaſst werden kann, momentan, sofern es nur Eine Handlung ist, deren Begriff nicht durch ein einzelnes Element derselben vollständig gegeben wird, sondern dadurch, daſs alle zusammengenommen und zu Einer Anschauung verbunden werden. Jeder Moment der Anschauung giebt nur einen Theil der Idee, wie aber diese nur Eine ist, so müssen auch die verschiedenen Momente der Anschauung wieder in Einen Moment zusammenfallen, und doch wird man sich derselben, als verschiedener Momente, auch nur successiv bewuſst. So nur kommen Idee und Bild in Uebereinstimmung. Diese eigenthümliche Auffassung des allegorischen Bildes bewirkt nun aber auch ein eigenthümliches Verhältniſs zwischen Bild und Idee. Da ein einzelner Theil des Bildes die ganze Idee noch nicht giebt, sondern dabey immer auch die Anschauung der übrigen Bestandtheile des Bildes gegenwärtig seyn muſs, und das Ganze erst durch Zusammenfassung der einzelnen Theile und Merkmale, also durch Abstraction zu Stande kommt, so wird das Gemüth genöthigt, bei der Anschauung jedes einzelnen Bildes Bild und Idee weit mehr im Bewuſstseyn auseinander zu halten, als es bei dem Symbol der Fall ist; es entsteht eine Incongruenz zwischen dem einzelnen Bild und der Idee des Ganzen, wobei das Verhältniſs zwischen dem einzelnen Bilde, und somit auch dem ganzen Bilde und der Idee desselben, deutlicher als bei dem Symbol mit dem Bewuſstseyn der Verschiedenheit zwischen beiden aufgefaſst wird. Gleichwol aber ist diese Trennung des Bildes und der Idee weit

nicht so groſs, als bei dem Mythus, da bei der Allegorie immer wieder die unmittelbare Anschauung dazwischen tritt, der Mythus aber, je mehr er das Anschauliche verläſst, um so mehr auch von der unmittelbaren Beziehung des Bildes auf die Idee sich entfernt. Das zulezt Bemerkte ist die Ursache, warum man den Unterschied zwischen symbolischer und allegorischer Darstellung auch so festgesezt hat: die allegorische Darstellung bedeute blos einen allgemeinen Begriff, oder eine Idee, die von ihr selbst verschieden ist, die symbolische sey die versinnlichte, verkörperte Idee selbst, oder kurz, das Wesen der Allegorie sey das Bedeuten, das Wesen des Symbols sey das Seyn. Creuzer Symb. und Mythol. I. S. 70. Diese Bestimmung kann unmöglich richtig seyn, und geht von der falschen Voraussezung aus, die Allegorie ermangle des Momentanen, und sey vielmehr ein Fortschritt in einer Reihe von Momenten, weswegen auch, was ebendaselbst behauptet wird, aber vollends alle diese Begriffe verkehrt und verwirrt, die Allegorie den Mythus unter sich begreifen soll. Der Irrthum liegt hier darinn, daſs derjenige Begriff, in welchem sich als dem Mittelgriff die beiden Glieder des Gegensazes durch gegenseitige Beschränkung ausgleichen, als der höchste Begriff, als Gattungsbegriff gesezt wird, was sich selbst widerspricht, da er, auf derselben Linie mit ihnen, nur in die Mitte zwischen beide fallen kann, und mit ihnen unter einen und denselben höheren Begriff, den des Bildes überhaupt, gestellt werden muſs. Da die Allegorie offenbar auch eine Anschauung, oder ein Bild ist, (wie ja Creuzer selbst anerkennt, wenn er uns, um den Begriff der Allegorie zu erklären, sogleich vor ein allegorisches Bild, oder Gemählde hinführt, und berichten läſst, was das Auge sehe, l. c. S. 69.) so muſs sie als solche, was immer als das Wesen der Anschauung und

des Bildes festzuhalten ist, auch momentane Totalität haben. Der Unterschied zwischen ihr und dem Symbol besteht nur darinn, daſs bei der Allegorie die Anschauung sogleich mit einer Unterscheidung mehrerer Merkmale oder Theile gesezt ist, oder als eine aus mehreren einzelnen Anschauungen zusammengesezte Anschauung, wie ja jede Anschauung, wenn das Einzelne in ihr fixirt wird, in eine unbestimmbare Vielheit von Anschauungen zerfallen kann. Warum soll denn nun in einer allegorischen Darstellung im Allgemeinen die Idee nicht auf dieselbe Weise enthalten seyn, wie sie es im Symbol ist? Auch vom Symbol kann, sofern es Bild einer Idee ist, ebenso gut gesagt werden, es bedeute eine Idee, als von ihm gesagt wird, es sey eine versinnlichte Idee. Dasselbe findet endlich auch beym Mythus statt, und es gilt überhaupt von dieser ganzen Reihe bildlicher Begriffe, daſs ihnen sowohl das Bedeuten als das Seyn zukommt, je nachdem wir dabei auf das Bild oder die Idee Rücksicht nehmen. Allerdings ist zwar das Verhältniſs zwischen Bild und Idee, und also auch das Bedeuten und das Seyn bei dem Symbol, der Allegorie, und dem Mythus immer wieder ein anderes, aber es ist dies selbst doch nur ein abgeleitetes Merkmal, und darum keineswegs an die Stelle des ursprünglichen und wesentlichen zu sezen.

Die verschiedenen Arten und Abstufungen der allegorischen Darstellung sind nach derselben Unterscheidung, die wir beim Symbol und Mythus gemacht haben, im Allgemeinen dreifacher Art, je nachdem die Allegorie dem Symbol, oder dem Mythus, sich mehr annähert, oder an ihrem allegorischen Charakter im eigentlichen Sinne festhält. Steht die Allegorie dem Symbol näher, so tritt ebendeswegen, weil im Symbol das Verhältniſs zwischen Idee und Bild das engste ist, auch die Idee des allegorischen Bildes deut-

licher und wesentlicher hervor, man sieht, daſs das Bild nur der Idee, oder Sache wegen gebraucht ist. Wenn dann aber zugleich das Bild selbst mehr von Bedeutung wird, und sich in schönen Formen auszubilden strebt, um mit Hülfe der Kunst die Idee zur Anschauung zu bringen, welche jedoch, wie es die Allegorie mit sich bringt, immer nur gleichsam über dem Bilde schwebt, und sich niemals ganz unmittelbar in demselben in Einem Acte der Anschauung erfassen lassen will; dann haben wir die Allegorie im eigentlichen Sinn. Wenn sich endlich die Allegorie mehr auf die Seite des Mythus hinwendet, und an die Stelle der momentanen Totalität der Anschauung, wie sie auch die Allegorie noch hat, mehr und mehr die Abstraction und Reflexion des Verstandes tritt, die die Idee erst successiv durch allmälige Auffassung des Bildes gewinnt, wie es beim Mythus der Fall ist, so ergiebt sich daraus die dritte Abstufung allegorischer Darstellung, wobei das Verhältniſs zwischen Bild und Idee das weiteste und am wenigsten unmittelbare ist.

Auf die zuerst angegebene Stufe der allegorischen Darstellung stellen wir die Hieroglyphik, zwar nicht sofern sie durch einzelne Zeichen und Bilder einzelne Begriffe darstellt, sondern sofern sie durch Zusammensezung derselben ganze Gedanken und Säze ausdrückt. Ebendies gehört zu ihrem Begriff, und wie die Zeichen der Buchstabenschrift nur in ihrer Verbindung mit einander ihren Werth haben, so sollten auch die Hieroglyphen, die gigantischen Charactere eines der Zahl nach unbestimmbaren Alphabets seyn. Was wir von jener ersten Art allegorischer Darstellung gesagt haben, findet auf die Hieroglyphik seine Anwendung. Sie beruht auf Anschauung, weil sie Begriffe durch sichtbare Zeichen und Bilder darstellt, sie drückt Bewegung und Handlung aus, sofern sie

mehrere Begriffe in ein Verhältnifs zu einander sezt, und da sie die einzelnen Bilder als einzelne Theile oder Merkmale der Anschauung im Ganzen auf die Idee bezieht, so findet bei ihr auch das bei der Allegorie angegebene Verhältnifs zwischen Bild und Idee statt. Die Hieroglyphik, aus welcher, als einer natürlichen und nothwendigen Grundlage, allmälig die Buchstabenschrift entstanden ist, zeigt uns, wenn wir an ihre Wichtigkeit und Ausbildung im Orient und in Aegypten besonders denken, die allegorische Darstellung als eine nothwendige Form des menschlichen Darstellungsvermögens, die zwar anfänglich in ihren Mitteln noch beschränkt ist, je mehr sie aber mit den natürlichen und nothwendigen Zeichen des Ausdrucks durch freie Willkühr und Uebereinkunft gewählte verbindet, und die concreten Bilder zu abstracten Zeichen erhebt, die freieste und allgemeinste Art der Darstellung vorbereitet. Dafs dabei Unterscheidung und Fixirung der einzelnen Laute der Sprache nothwendig vorauszusezen ist, versteht sich von selbst, der Bezeichnung aber der hörbaren Zeichen durch sichtbare mufs die ältere Hieroglyphik zu Hülfe gekommen seyn, weswegen ja auch das Phönizische Hebräische und Griechische Alphabet so deutlich seine Abkunft aus den Characteren der Hieroglyphik an sich trägt. Den Fortgang vom Concreten zum Abstracten vom Nothwendigen zum Freybestimmten, vom Bilde zum Zeichen, wie er überhaupt bey dem Stufengang des menschlichen Darstellungsvermögens statt findet, können wir hier im Einzelnen wahrnehmen, wenn wir uns z. B. vorstellen, wie unser a, das griechische α, das hebräische א, aus der Hieroglyphe des Stiers oder Stierkopfs anfänglich hervorgieng. Die Vergleichung der Hieroglyphik mit der Buchstabenschrift macht uns noch auf ein anderes Merkmal derselben aufmerksam, auf das Discursive. Die Hieroglyphik ist,

wie die Allegorie, eine Zusammensezung von Symbolen, es gehört aber zu ihrem Wesen, wie in der Rede und Schrift, Gedanke an Gedanke, Saz an Saz sich reiht, so nun auch die allegorische Darstellung in einer zusammenhängenden Reihe gruppenartiger Zusammensezungen von Symbolen fortgehen zu lassen. Daher ist sie auch bemüht, die Räumlichkeit ihrer Bilder soviel möglich zu beschränken, und ins Enge zusammenzuziehen, die Erfüllung des Raumes in eine bloſse Erfüllung eines Zeitmoments zu verwandeln, um den Uebergang der einen Reihe von Zeichen zur andern zu erleichtern, und je mehr ihr dies gelingt, desto natürlicher ist der Uebergang zur eigentlichen Schrift. Durch diesen Character des Discursiven wird das Momentane der Anschauung, das der hieroglyphischen Allegorie immerhin noch bleibt, dem Successiven untergeordnet, und wie die Hieroglyphik nach ihrer Darstellung im Einzelnen dem Symbol sich anschlieſst, so nähert sie sich von einer andern Seite in ihrer zusammenhängenden Darstellung dem Wesen des Mythus.

Wie die hieroglyphische Allegorie dem Bedürfniſs ihre Entstehung verdankt, so dient die eigentliche Allegorie der Kunst. Idee und Bild treten in das harmonische Gleichgewicht, keines darf durch das andere beeinträchtigt werden, das Bild breitet sich in der Schönheit der Form im Raume aus, aber die Idee muſs als die Seele des schönen Leibes sichtbar und unsichtbar über ihm schweben. Wie das Symbol ein einfaches Bild ist, so ist der Allegorie das Gruppenartige eigen, und zwar nicht in einer Reihe gruppenartiger Zusammensezungen will sie ins Unbestimmte fortgehen, sondern eine Gruppe für sich soll ein in sich geschlossenes Ganze darstellen, wie es der Begriff der Kunsteinheit fodert. Ruhe und Bewegung, Momentanes und Successives, Raum und Zeit

gleicht sich so in der Gruppe aus. Dafs diese der Kunst vermählte Stufe der allegorischen Darstellung sich besonders in dem plastischen Kreise der Denkmäler der alten, namentlich Griechischen, Kunst objectivirt hat, bedarf kaum der Bemerkung.

Auf die dritte und lezte Stufe der allegorischen Darstellung stellen wir endlich die sogenannte Fabel, oder den αινος der Griechen. Symbolisch ist sie, sofern sie eine Idee, und zwar eine ethische Wahrheit, in einem Bilde versinnlicht, allegorisch, sofern alle ihre einzelnen Züge in die Anschauung fallen, und jeder einzelne Theil des ganzen Bildes auf die Idee bezogen werden mufs, mythisch endlich, sofern sie eine Handlung zur Anschauung bringt, weswegen sie auch ihre Bilder aus der Thierwelt oder der belebten Pflanzenwelt entlehnt. Das Mythische waltet in ihr schon vor, und somit die in der Zeit sich entwickelnde Handlung, weswegen sie immer eine practische Lehre enthält, aber die Handlung ist noch in ihrer freieren Entwicklung durch einen bestimmten Kreis von Anschauungen, in welchem sie bleiben soll, beschränkt (nämlich eben z. B. durch die Thierwelt). Als Form bildlicher Darstellung hat sie eine sehr untergeordnete Bedeutung, obgleich auch sie öfters wie alte Beispiele zeigen cfr. Iud. IX. 8. II. Sam. XII. Hesiod. Hausl. 202. Liv. II. 32. zur Versinnlichung einer practischen Lehre vom Bedürfnifs geboten wurde. Wie wir beim Symbol und Mythus auf die Stufe der Nothwendigkeit und der Kunst in der dritten Stufe einen besondern durch die Willkühr bestimmten Zweck folgen sahen, sey es nun der Zweck der Lehre oder der Ergözung, oder beides zusammen, so ist es auch bei der Fabel. Die Fabel will lehren, aber auch ergözen, um desto besser lehren zu können, und zugleich hat sie noch von der ursprünglichen Verwandtschaft der Allegorie mit dem Symbol diese Ei-

genthümlichkeit sich erhalten, daſs sie ihren Lehren durch die stehenden Charactere der Thier- und Pflanzenwelt den Character innerer Nöthigung aufdrücken kann. Um die Form ist es auch hier, wie überhaupt auf dieser Stufe, immer zugleich auch hauptsächlich zu thun, weil sie jezt nicht mehr eine nothwendige Form der Darstellung überhaupt, sondern eine für einen besondern Zweck freigewählte ist. Das eigentliche Gebiet der Fabel ist die Thierwelt und da auch die Hieroglyphik ihre Charactere vorzüglich aus der Thierwelt entlehnt, so ist damit die in Hinsicht der Allegorie überhaupt oben gemachte Bemerkung gerechtfertigt, die jedoch nicht so zu verstehen ist, als ob die Allegorie das eigentlich Persönliche in ihren Darstellungen nicht zulassen könne, oder solle. Es kommt hier nur auf den ursprünglichen und vorherrschenden Character an. Den ächten Character der Allegorie stellen daher namentlich auch die grosartigen Thier-Allegorien der Hebräischen Propheten und der Apokalypse dar. Man vergl. besonders Dan. VII. Aecht allegorisch ist aber z. B. auch die Baum-Allegorie Ezech. XXXI. Auch in solchen Fabeln, wo die Allegorie auf einer Personification beruht, wie z. B. in der berühmten Fabel des Menenius Agrippa, kann die Personification blos auf der Stufe des Thierlebens stehen bleiben. Und wenn selbst der Homerische Mythus den Character der Helden so gerne durch den stehenden Character der Thiere gleichsam allegorisirend versinnlicht, so sehen wir auch hier wieder den Uebergang von der Allegorie und der Fabel zum Mythus. Von der Fabel unterscheidet sich die Parabel dadurch, daſs sie eine Lehre an einem erdichteten Fall aus dem Menschenleben darstellt, sie steht aber schon in einer entfernteren Beziehung zur bildlichen Darstellung, und ist mehr in dieselbe Classe mit dem bloſsen Zeichen und Beispiel zu rechnen.

Was die Form im Allgemeinen betrifft, unter welcher die Allegorie die Idee auffafst und darstellt, so ist es die des Seyns im Werden, oder des Werdens im Seyn. Das Symbol, wenn es das räumliche Seyn in der Anschauung des Bildes auf das Absolute anwendet, erhält zu seiner allgemeinen Form das schlechthin Seyende, oder den unendlichen Raum, und wenn es das Seyn und den Raum als das in sich selbst Bestehende und Ruhende nimmt, die Idee absoluter Nothwendigkeit. Der Mythus wenn er die an der Anschauung anhebende Verstandes-Thätigkeit als ein Succesives in der Zeit, als ein Werden auffafst, und dieses auf das Absolute bezieht, erhält zu seiner allgemeinen Form das absolute Werden und dieses als ein ewig in der Zeit sich selbst sezendes Werden genommen, gibt ihm die Idee der Freiheit. Die Allegorie aber in die Mitte zwischen beide Formen so gestellt, dafs sie immer die eine durch die andere beschränken mufs, kann weder das eine noch das andere Glied des Gegensazes in seiner Reinheit, als ein Absolutes auffassen, und ist eben darum der Darstellung des Absoluten gar nicht fähig. An das Endliche mufs sie sich halten, wie es in gegenseitiger gleichmäfsiger Beschränkung des Räumlichen und Zeitlichen als ein Werdendes oder Gewordenes in eine bestimmte Sphäre der sinnlichen Anschauung fallen kann. Darum dient sie auch mehr der Kunst, als der Philosophie und der Religion. Und wie das Symbol eigentlich so sehr an das Räumliche der äussern Anschauung gebunden ist, dafs es davon gar nicht getrennt, und in die freie Rede umgesezt werden zu können scheint, so sind es auch die mehr räumlichen Formen der Plastik und Mahlerei, in welchen die Allegorie am liebsten erscheint, und wenn sie sich auch des freieren Vehikels der Rede bedienen will, so wird sie alsbald aus dem schwebenden Gleichgewicht des Räumlichen

und Zeitlichen fallend, unwillkührlich mehr oder minder in den Mythus hineingerathen.

Der Name Allegorie kommt daher, dafs das Bild ἀλλο μεν ἀγορευει, ἀλλο δε νοει, eine Erklärung, die auch auf das Bildliche des Symbols und des Mythus pafst, der Allegorie aber deswegen besonders gegeben wurde, weil bei dieser die Beziehung des Bildes auf die Idee am meisten auffiel. Bemerkenswerth, wegen der Uebereinstimmung mit der obigen Erklärung, ist hier besonders die Bezeichnung der Hieroglyphen durch den Ausdruck ζωα z. B. Herod. II. 4. und öfters.

Und so haben wir nun den ganzen symbolischen, allegorischen und mythischen Bilderkreis durchlaufen, und wenn wir auch nicht alle einzelnen Verzweigungen des grofsen, weitverbreiteten, von der Erde zum Himmel kühn emporstrebenden Baumes verfolgen konnten, doch wenigstens seine wesentlichsten und allgemeinsten Umrisse bezeichnet. Da wir bereits gleich anfangs die bildliche Darstellung der Ideen des Uebersinnlichen als eine nothwendige Form der menschlichen Erkenntnifs aus der Natur des geistigen Organismus des Menschen, aus dem Verhältnifs zwischen Vernunft und Phantasie, nachgewiesen haben, und die bisherige Deduction und Auseinandersezung der Begriffe des Symbols und des Mythus, in welchen als den Hauptfactoren die Allegorie schon begriffen ist, von selbst das Ergebnifs herbeiführt, dafs in diesen beiden Hauptformen die Elemente der gesammten bildlichen Darstellung des Idealen gegeben sind, so dafs es ebensowenig eine andere Form ausser jenen geben kann, als es neben der Receptivität und der Verstandesthätigkeit, neben der Anschauung und dem Begriff, noch eine andere Form für die Erkenntnifs des Sinnlichen gibt, so ist nun nur noch nöthig, über die Frage, auf welche Art und Weise jene Formen nothwendig sind, um das Ideale

und Absolute zum Bewufstseyn zu bringen, einiges zu bemerken, indem von der Anerkennung dieser Nothwendigkeit der Werth dieser Wissenschaft überhaupt abhängt.

Die Nothwendigkeit, die Ideen des Absoluten bildlich durch Symbole und Mythen auszudrücken, ist theils eine bedingte, theils eine allgemeine. Bedingt ist sie, sofern sie dem Menschen auf einer gewissen Stufe seiner Entwicklung und geistigen Bildung in höherem Grade Bedürfnifs ist, als auf einer andern. Und welches ist nun diese Stufe? Die menschliche Erkenntnifs überhaupt beginnt immer mit der Anschauung als dem ersten Element. Von dieser aus erhebt sie sich erst allmälig in die Region der Begriffe und des abstracten Denkens. Der Geist mufs schon gewissermafsen erstarkt seyn, und sich selbst in dem Mittelpunkt seines geistigen Wesens erfafst haben, wenn er sich von den Eindrücken der Aussenwelt losmachen, und sich der Geseze seiner geistigen Thätigkeit in ihrer Unabhängigkeit von der Welt der äussern Objecte bewufst werden soll. Die Anschauung geht immer dem Begriff, das Concrete dem Abstracten, wie das Niedere dem Höheren voran. Und wie dies der Entwicklungsgang für das einzelne Individuum ist, so ist auch dasselbe Gesez für die Entwicklung der Menschheit im Grofsen. Wir mögen uns über den anfänglichen Zustand des Menschen und der ältesten Völker eine Vorstellung machen, welche wir wollen, so kann doch die Ausbildung ihrer geistigen Kräfte nur das Resultat der eigensten Selbstthätigkeit seyn, und somit auch das abstracte Denken nur die Frucht allmäliger Reife. Man betrachte doch den Stufengang der geistigen Ausbildung des Menschen, wie er sich in den merkwürdigen noch vor uns liegenden Denkmälern der Sprache, diesem treuesten Spiegel des Geistes, offenbart. Wie sinnlich concret ist auch in ihnen noch immer der Ausdruck, und

wie muſs jedem schwachen Aufflug, der in die Region des abstracten Denkens gewagt wird, die Anschauung immer wieder ihre Hand bieten? Und welche sprechende Beispiele von dem durchgängig herrschenden Bedürfnisse sinnlich-anschaulicher Zeichen tretten so oft im Einzelnen entgegen? Wo ein Entschluſs ausgesprochen, eine Lehre dargethan, eine Ueberzeugung bewirkt werden soll, da ist es nicht eine successive Folge von Begriffen, in welcher sich das innerlich Gedachte entwickelt, sondern Anschauungen und Bilder sind die sprechendsten Mittel des Ausdrucks, von welchen man allein den geeigneten Eindrnck erwarten zu dürfen glaubt. Man erwäge doch solche Beispiele, wie sie uns Homer und Herodot, die dieser Stufe selbst noch so nahe stehen, in so reicher Menge darbieten, in dem ganzen groſsen Zusammenhang mit der Denk- und Anschauungsweise, aus welchem sie gegriffen, (Stellen wie z. B. bei Herod. I. 165. 158. 159. V. 49. IX. 55.) man denke sich die Sprache und Darstellung der ältesten hebräischen Urkunden, und der ältesten griechischen Orakelsprüche, auf welches Resultat müssen wir, alles dies zusammengenommen, geführt werden? Es ist bald gesagt, die alterthümliche Sprache sey eben die Sprache der Poësie, aber muſs nicht was uns überall in einem so constanten Character erscheint, auch auf einem innerlich nothwendigen, in der Natur des Menschen liegenden Grunde beruhen? Und was wir nun im Gebiete der sinnlichen Erkenntniſs wahrnehmen, wie sollte es im Gebiete des Uebersinnlichen anders seyn? Ja, das Bedürfniſs den abstracten Begriff durch das Concrete der Anschauung zum Bewuſstseyn zu bringen, muſs hier um so fühlbarer seyn, je mächtiger auf der einen Seite die übersinnliche Welt mit ihren Ideen, auch schon auf der untersten Stufe der menschlichen Entwicklung, in das Gemüth des Men-

schen hereintritt, und je weniger auf der andern Seite der seiner Denkkraft noch nicht mächtige Geist dieselben in ihrer reinen Wesenheit in sich aufnehmen kann. Der noch ans Sinnliche gefesselte Geist bedarf einer sinnlichen Form, in welcher das Ideale, Reingeistige, gleichsam verkörpert, ihm nahe gebracht werden kann, und die Bilder der Phantasie und Einbildungskraft sind nun die Vermittler zwischen ihm und der übersinnlichen Welt. Nur aus diesem nach psychologischen Gesezen bestimmten Entwicklungsgange des Menschen, im Einzelnen, und grofsen Ganzen, ist die historische Erscheinung zu erklären, dafs bei allen Völkern, deren früheste Bildungsperiode uns bekannt ist, die religiöse Erkenntnifs insbesondere mit dem Concreten, Anschaulichen, Bildlichen beginnt, und von diesem aus erst mehr und mehr zur Reflexion und Abstraction fortschreitet.

Was aber auf der untersten Stufe Bedürfnifs ist, bleibt es auch, obgleich nur in geringerem Grade, auf den darauf folgenden höhern, und so wird die in einer Hinsicht zwar allerdings nur bedingte und relative Nothwendigkeit, in einer andern doch wieder eine allgemeine und absolute. Wir reden ja hier von dem Entwicklungsgange der Menschheit im Grofsen, von den Bildungsperioden nicht einzelner Individuen, sondern ganzer Völker. Die gröfsere Masse des Volkes aber hat, obgleich auch hier niemand ein allmäliges, ins Unbestimmbare gehendes Fortschreiten wird läugnen können, doch einen gleichsam stehenden Character, der überall mit denselben Bedürfnissen, denselben Ansprüchen auftritt. Ueberall begegnet uns derselbe natürliche Hang, das Uebersinnliche im Sinnlichen zu erkennen, und durch Anschauungen und Bilder in Verkehr mit der idealen Welt zu kommen, so dafs wir mit Recht jene bildliche durch Symbol und Mythus versinnlichende Erkenntnifs- und Darstellungs-

weise auch die populäre Ansicht nennen können. Aus der gröſseren Masse des Volks stehen zwar überall auch einzelne Individuen auf, die, ausgerüstet mit einem höherem Maas geistiger Kraft und Strebsamkeit, frühzeitig sich über die Vorstellungen der Menge erheben, und die so mannigfaltig versinnlichten Formen auf dem Wege der Abstraction und Reflexion zu läutern, und einer reineren, geistigern Erkenntniſs näher zu bringen bemüht sind. Sie sind es, von welchen, wenn einmal eine hellere Erkenntniſs ihr eigenes Bewuſstseyn erleuchtet, ein wohlthätiges Licht sich auch über andere verbreitet. Aber wie wenige sind diese unter so vielen, wie sehr sind sie auch bei der Mittheilung ihrer reineren Begriffe an das Volk doch immer wieder an die sinnlicheren Formen der populären Denk- und Anschauungsweise gebunden, und wie wenig kann es auch ihnen selbst gelingen, die Begriffe und Ideen des Absoluten nur in ihrer reinen Abstraction aufzufassen? Auch der Philosoph, so sehr es sein Bestreben ist, die Begriffe jeder sinnlichen Hülle zu entkleiden, und nur als reine Erzeugnisse der geistigen Thätigkeit festzuhalten, so oft und ernstlich er uns immer aufs neue zuruft, die sinnlichen Formen des Raums und der Zeit nicht auf das Uebersinnliche überzutragen, muſs ihnen gleichwohl eine gewisse bildliche Beziehung auf das Absolute einräumen, er selbst kann eines gewissen Schematismus unmöglich entbehren, und die intellectuelle Anschauung, die eben die tiefsten Denker auf den Gipfel der Abstraction gestellt haben, spricht schon durch ihre Benennung die Wahrheit dieser Behauptung aus. Und wie könnte vollends die Philosophie die Weihe der Religion empfangen, wenn sie nur ein Inbegriff starrer und kalter Begriffe, der abstractesten Formen des Denkens bliebe? Die der Vernunft angeborenen Ideen des Absoluten, die der rein-philosophische Ver-

stand in seine kalte, und an sich todte Formen hineinzwingen will, müssen durch den innigsten Lebenshauch erwärmt werden, und, durch Phantasie und Einbildungskraft beseelt, in Bild und Gestalt sich kleiden, wenn sie diejenigen Gefühle und Zustände im Menschen anregen sollen, die das Wesen der Religion ausmachen. Darum ist es auch die Religion allein, die in Beziehung auf das Absolute, womit sie es wie die Philosophie zu thun hat, sich nicht blos wie diese, nur an die eine Seite des geistigen Organismus hält, sondern der Totalität des Gemüths angehört. Indem sich in ihr Vernunft, Phantasie und Verstand durchdringen, und in dieser wechselseitigen Durchdringung sich auch des Gefühls und Willens bemächtigen, wird der ganze Mensch von ihr ergriffen, und somit auch, was dem Philosophen nur in der Erkenntnifsform der Verstandes besteht, in einen beharrlichen Zustand verwandelt, der die unmittelbarste Verbindung des endlichen Wesens mit den Unendlichen und Absoluten ist. Die Phantasie, die als das wahrhaft schöpferische Vermögen diesen Uebergang der Philosophie zur Religion hauptsächlich vermittelt, damit das Lebendige mit dem Lebendigen in eine unmittelbare Wechselwirkung zusammentreten könne, erfüllt diesen ihren hohen Beruf eben durch die Bilder und Anschauungen, die zu ihrem Wesen gehören, und warum sollten wir nun nicht auch den beiden Hauptformen, in welchen sich ihr bildendes und schaffendes Vermögen ausprägt, dem Symbol und dem Mythus, eine wahrhaft religiöse Bedeutung zugestehen wollen? Wie schon die Alten das Symbol und den Mythus in dieser hohen Bedeutung erkannten, und der göttliche Platon insbesondere neben den abstractesten Speculationen auch dem Mythus seine eigenthümliche Stelle einräumt, und auf diese Art so gerne seine Darstellung zwischen dem Abstract-philosophischen, und

Mythisch-religiösen, als den beiden Elementen der Erkenntnifs des Idealen und Absoluten, gleichsam in der Mitte schwebend erhält, ist hier nur kurz zu erinnern, an einem andern Orte aber weiter auszuführen. Hier aber ergeben sich uns, nachdem wir das Symbol und den Mythus auf den Begriff der Religion zurückgeführt haben, noch einige Folgerungen, die zur vollständigen Bestimmung des Begriffs des Mythus wesentlich gehören.

1. Der Mythus, den wir hier als die vollkommenste Form, in welcher sich die Ideen des Absoluten, als eines wahrhaft Lebendigen, versinnlichen können, zugleich auch statt des Symbols, das er in sich aufnimmt, nennen, trägt das Gepräge einer göttlichen Offenbarung. Er ist eine der Religion angehörende Form, und soll das Göttliche in sich aussprechen und zum Bewufstseyn bringen. Der helle Strahl aber der Erkenntnifs übersinnlicher Dinge, der zuerst in das einmal erregte religiöse Bewufstseyn hereinfiel, und das Dunkel des dumpfen, unbestimmten, gleichsam bewufstlosen Ahnens mit einem neuen Licht erleuchtete, wie hätte er nicht dem Menschen, dem sich auf einmal der Blick in eine höhere Ordnung der Dinge eröffnete, zu welcher er bisher noch nicht das Auge zu erheben vermochte, als ein göttlicher Strahl, als ein aus der höheren Welt ihm übernatürlicher Weise mitgetheiltes Licht erscheinen sollen? Jene Einsichtvollen und Erleuchteten, die das eigene Licht auch in andern leuchten liefsen, und dem unnennbaren Gefühl, das in der verschlossenen Brust sich kaum zu regen begann (cfr. Herod, II. 52.) zuerst Namen und Sprache verliehen, die zuerst das Göttliche in sinnlicher Form aufstellten, in sichtbaren Zeichen und Bildern vorzeigten und deuteten, und so gleichsam nur die lichten Momente waren, in welchen das gemeinschaftliche Bewufstseyn aller sich zur Klarheit eines

individuellen Bewufstseyns erhellte, wofür konnten sie anders gelten, als für Organe der Gottheit, die in ihnen selbst in die Erdennacht des menschlichen Daseyns sich milde und freundlich herabläfst? Das Göttliche, das das zuerst erwachende Bewufstseyn mit einem so heiligen Schauer seiner Gegenwart ergreift, wie kann es dem schwachen, hülflosen Sterblichen der sich so tief unter ihm erblickt, anders als durch sich selbst kund gethan werden, wie sollte die wohlthuende Befriedigung, die den innersten Regungen und Bedürfnissen des Herzens zu Theil geworden, nicht als ein Geschenk des Himmels verehrt werden dürfen? Und wie sollte denn, auch auf einer höhern Stufe der Erkenntnifs und Bildung, das Verhältnifs zwischen Religion und Offenbarung verschieden gedacht werden können von dem Verhältnifs zwischen der Idee und dem Bilde, dem innerlich Gedachten und Empfundenen, und dem äusserlich Ausgesprochenen und Dargestellten? Wo überhaupt das Göttliche auf eine ganz neue und eigenthümliche Weise die Tiefe des Gemüthes bewegt, und sich in der Sphäre des Bewufstseyns dargestellt hat, da reden wir mit Recht von einer Offenbarung des Göttlichen, und wenn selbst Muhammed die Innigkeit seiner Ueberzeugung von der Göttlichkeit seiner Sendung so ausspricht, im Koran Sure 53.

Nein, bei dem Sterne, der jezt untergeht,
Nein euer Freund hat nicht geirrt, es hat
Ihn nichts getäuscht, er redet nicht, was blos
Gefühl ihm eingab — Offenbarung ists,
Die er verkündigt. Es lehrte ihn
Der Engel Gabriel. Der Mächtige
Und Starke kam zu ihm herab. Es stand
Der Engel dort am höchsten Horizont,
Und näherte sich dem Propheten dann —
Was Mohamed hier sah, war kein Gesicht,

Das seine Phantasie erschuff. Wie könnt'
Ihr also mit ihm streiten über das
Was er gesehen?

Oder Sure 83.:

Ja bei den fünf Planeten, die sich schnell
Bewegen und verbergen, bei der Nacht,
Die immer kommt und wiedergeht, und
Bei der Morgenröthe Glanz — der Koran kam
Aus jenes hehren Engels Munde, der
Am Throne steht, des Thronbeherrschers Gunst
Genieſst, und dem die Engel dienen, der
Untrüglich ist.

so ist hier an und für sich ganz dasselbe, was wir von dem Mythus als einer Form der Offenbarung des Göttlichen behaupten müssen. So sind demnach auch von diesem Gesichtspunkt aus Religion und Offenbarung in ein unmittelbares und untrennbares Verhältniſs zu einander gesezt. Von welcher Art aber diese ursprüngliche Offenbarung seyn müsse, daſs für sie gerade die bildlichen Formen des Symbols und Mythus bestimmt sind, geht aus der bisherigen Ausführung von selbst hervor.

2. Was aber einmal geoffenbart worden, und dem lebhaft gefühlten Drange des Gemüths zu Hülfe gekommen, wird schnell ein Gemeingut aller. Es ist ja dasselbe Bedürfniſs, dieselbe Angelegenheit des Herzens, die alle vereinigt. So verwandeln sich die religiösen Ideen und Gefühle, wenn sie einmal in Worte ausgesprochen und in Bilder übergetragen sind, in eine lebendige Ueberlieferung, die von Munde zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht fortgeht, mit der wachsenden Zeit selbst an Heiligkeit wächst, und indem sie, rückwärts und vorwärts betrachtet, ein Unendliches darbietet, die Idee des Absoluten, die das

Object aller Religion ist, selbst in sich darstellt. Die ewige Zeit selbst ist die Trägerin des heiligen Glaubens.

Πατριυς παραδοχας, ἁς ϑ' ὁμηλικας χρονῳ
Κεκτημεϑ', υδεις αυτα καταβαλλει λογος,
Ουδ', ει δι' ακρων το σοφον ἑυρηται φρενων.

sagt Eurip. Bacch. 182. mit Recht von dem Glaubensgrund der alten traditionellen Lehre. Der Glaube des Einzelnen verliert sich in die allgemeine Uebereinstimmung aller, und findet in dieser den sichersten Ruhepunkt seiner Ueberzeugung. Vox populi, vox Dei, gilt hier im eigentlichsten Sinne. Diese äussere Auctorität der Tradition unterscheidet ebenfalls bestimmt den populär-mythischen Glauben von der philosophischen Ueberzeugung, die auf innern selbstständig erkannten Gründen beruht. Die philosophische Ueberzeugung ist immer nur Sache der Individualität, in dem religiösen Glauben aber, wiefern in ihm die Ueberzeugung des Einzelnen mit der Ueberzeugung aller zusammenfällt, das individuelle Bewufstseyn in der höhern gemeinschaftlichen Einheit eines über alle Zeit hinausliegenden Bewufstseyns aufgeht, spricht sich das allgemein menschliche Interesse aus, während jene niemand angemuthet werden kann, kann ohne diesen das wahrhaft menschliche Leben gar nicht bestehen, und dieser leztere Begriff liegt eben auch darin, dafs die Tradition die Grundlage des mythischen religiösen Glaubens ist. Dafs diese beide Begriffe, Offenbarung und Tradition, wie sie dem Mythus schon an und für sich, vermöge seiner Beziehung auf das Religiöse, wesentlich zukommen müssen, so auch wirklich in dem religiösen Leben der Völker in der engsten Beziehung auf den mythischen Religionsglauben stunden, wird hier nur im allgemeinen bemerkt, in der folgenden Darstellung aber auch in

einzelnen Beispielen und Beweisen dargethan werden.

Nun erst, nachdem wir das Wesen des Mythus nach allen Seiten hin verfolgt und untersucht haben, können wir die Mythologie, die im Allgemeinen der Kenntnifs oder Wissenschaft der Mythen ist, näher so bestimmen, sie sey die wissenschaftliche Erkenntnifs oder Darstellung der bildlich ausgedrückten und durch die Auctorität der Offenbarung und Ueberlieferung geheiligten religiösen Ideen und Lehren der Völker, und zwar nach dem Obigen an sich schon hauptsächlich, insbesondere aber nach unserm gegenwärtigen Zwecke, der Völker des Alterthums. Die beiden Merkmale der Offenbarung und Ueberlieferung müssen sogleich in den Begriff der Mythologie aufgenommen werden, weil nur vermöge dieser die einzelnen Mythen als Bestandtheile des alten religiösen Glaubens angesehen werden können. Bei Plato z. B. finden wir mehrere Mythen, von welchen wir nur insofern in der Mythologie Gebrauch machen dürfen, sofern wir vorauszusezen Grund haben, er gebe sie nicht blos als seine eigene Fiction, sondern habe sie wenigstens den Hauptideen nach aus der durch die Auctorität der Offenbarung sanctionirten Tradition entlehnt. Die Mythologie soll, wie es der Begriff der Religion mit sich bringt, nicht die subjectiven Ansichten, sondern die allgemein geltenden Meinungen darlegen.

Das Geschäft und Verfahren der Mythologie ist nun nach den Resultaten der bisherigen Untersuchung folgendes:

1. Die Ideen der Religion sind ihr höchster Gegenstand. Diese soll sie aus dem, durch historische Untersuchungen erkannten, religiösen Glauben der alten Völker auffinden und darlegen. Um aber finden zu können, was sie sucht, mufs ihr zuvor ein deutlicher Begriff dessen gegeben seyn, was sie zu suchen

hat. Die Grundlage der Mythologie müssen daher die religiösen Ideen seyn, wie sie aus dem Begriffe der Religion abgeleitet, nach ihrem wesentlichen Inhalt, und nothwendigen gegenseitigen Zusammenhang aufzufassen sind. Die Ideen der Religion, in ihrem Verhältnifs zu einander, bilden ein in sich genau zusammenhängendes und geschlossenes Ganze. Werden nun diese Ideen in ihrem nothwendigen Zusammenhang zur Grundlage der Mythologie gemacht, so ist unmittelbar dadurch ihre Form bestimmt, und sie selbst zum Character einer Wissenschaft erhoben. Sie nimmt zwar allerdings ihren materiellen Inhalt aus der Geschichte, aber die Einheit, nach welcher die in ihr herrschenden und ihre Form bedingenden Ideen von selbst hinstreben, bewahrt sie hinlänglich vor der Gefahr, ein zufälliges Aggregat historischer Untersuchungen zu werden, in welchem die unbestimmbare Masse des Einzelnen die Idee des Ganzen überwältigt, und die organische Einheit, die die Wissenschaft fodert, nirgends hindurchdringen und zur Realität kommen kann. Was aber

2. die religiösen Ideen betrifft, sofern sie den materiellen Inhalt der Mythologie ausmachen, so hat sie diesen aus der Geschichte des religiösen Glaubens, Ahnens und Denkens der alten Völker zu nehmen. In dieser findet sie jene Ideen unter der Hülle der mannigfaltigsten Bilder und Anschauungen verborgen, und es beginnt nun ihr eigentliches historisches Geschäft, zu erforschen, auf welchem Wege die ursprünglichen religiösen Ideen in jene Bilder und Anschauungen niedergelegt, und in ihnen aufgefafst worden sind. Sie mufs sich daher mit lebendigem Geiste in die eigenthümliche Anschauungs- und Denkweise der alten Völker, in ihr, durch die Umgebungen der Natur und durch historische Schicksale so vielfach bedingtes, äusseres Leben hineinversezen, die oft so verborgen lie-

genden Fäden, an welchen das religiöse Leben der einzelnen Völker zusammenhängt, und von dem einen zum andern in weiteren Kreisen fortläuft, aufsuchen und ihnen nachgehen, mit einem Worte, die ganze geistige Individualität, wie sie von innen heraus gebildet, und durch Mitwirkung äusserer Ursachen bestimmt worden ist, auffassen, um der alterthümlichen Bildersprache und Symbolik Sinn und Bedeutung verstehen zu können. Es ist dies ihr offenbar schwierigstes Geschäft, da eben jene im mythischen Religionsglauben allgemein geltende Tradition sie in eine dem Geschichtforscher oft nicht mehr erreichbare Ferne zurückweist. Das ehrwürdige colossale Gebäude des alten religiösen Glaubens, das sie wieder aufbauen soll, liegt in tausendfach zerstreuten und längst verwitterten Trümmern umher, vergebens wandelt sie oft und lange unter den Bruchstücken, um die fehlenden Glieder zu ergänzen, und die Harmonie des Ganzen wieder herzustellen. Wie aber der geübte Blick des wahren Künstlers oft auch aus den mangelhaften Ueberbleibseln eines zerfallenen Baues, oder eines zertrümmerten Bildes, die Idee des Ganzen sich nachbilden kann, so kann auch die Mythologie ihr historisches Geschäft sich dadurch sehr erleichtern, wenn sie immer darauf bedacht ist, sich aus dem gegebenen Einzelnen allgemeine Ideen zu abstrahiren, die, in ihren wesentlichen Merkmalen festgehalten, nicht selten da, wo uns der äussere Stoff der Construction fehlt, eine wahrhaft organische Bedeutung erhalten hönnen. Und dies gilt um so mehr, da es ja überhaupt Bestreben der Mythologie seyn mufs, aus der Mannigfaltigkeit des Einzelnen, in welches sie sich leicht zu sehr zerstreuen kann, die allgemeinen Ideen, um welche es hauptsächlich zu thun ist, klar hervortretten zu lassen.

3. Wie wir bei dem einzelnen Begriffen, aus welchen die Mythologie als Wissenschaft erwächst, bei dem Symbol, der Allegorie, und dem Mythus immer die Idee, das Bild, und das Verhältniſs zwischen Bild und Idee unterschieden haben, so besteht nun auch eine dritte Aufgabe der Mythologie darin, bei den hauptsächlichsten bildlichen Formen zu untersuchen, wie weit sie, an die Idee des Absoluten und der Religion gehalten, an sich fähig sind, und wie weit es ihnen auch wirklich gelungen ist, die Idee, die sie ausdrücken sollen, in sich aufzunehmen, wieweit sie dem Idealen entweder nahe kommen, oder davon abstehen. Sie muſs daher die Idee ihrer sinnlichen Hülle entkleiden, um Bild und Idee, Concretes und Abstractes, im gegenseitigen Verhältniſs auseinander halten, und wiederum auf einander beziehen zu können. Dies hängt freilich zum Theil davon ab, in welchem Grade es ihr möglich ist, die Bedeutung der bildlichen Formen historisch zu erforschen und zu bestimmen. Je mehr sie im Stande ist, das Bild zu verstehen, desto besser kann sie auch beurtheilen, auf welche Art, und in welchem Grade es Ausdruck einer Idee seyn kann. Nothwendig ist aber diese Aufgabe für die Mythologie, wenn sie nicht über der Form das Wesen vergessen will, da ja das Bild seine Realität nicht in sich selbst, sondern immer nur in einem andern, worauf es zu beziehen ist, haben kann. Die Unterscheidung des Verhältnisses zwischen Bild und Idee gibt auch im Allgemeinen die wesentlichsten und deutlichsten Merkmale an die Hand, an welchen wir die bedeutenderen Veränderungen des mythischen Glaubens, je nachdem er in seinen verschiedenen Perioden bald die Idee, bald das Bild zum Überwiegenden machte, abnehmen können.

Diese dreifache Aufgabe, in welcher Philosophie und Geschichte als integrirende Elemente sich wech-

selseitig durchdringen, und zur Einheit eines Ganzen vereinigen, bestimmt den Begriff der Mythologie, wenn sie auf die Würde einer Wissenschaft soll Anspruch machen können, nach Inhalt und Form.

Wir haben es bisher vermieden, in abweichende Ansichten, so weit es nicht nöthig ist, einzugehen, und würden auch hier die gegebene Entwicklung ganz sich selbst überlassen, wenn nicht die von G. Hermann in einer eigenen Schrift: Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie Leipzig 1819. mit der bekannten dialectischen Gewandheit des Verfassers gegebene Bestimmung des Begriffs der Mythologie besondere Aufmerksamkeit verdiente, und ihre Berücksichtigung zugleich auch einige Hauptpunkte in ein helleres Licht sezen könnte. Hermanns Ansicht, wie er sie in der genannten Schrift S. 1. — 50. und S. 124. Fin. dargelegt hat, ist im Wesentlichen folgende: Von den vier Ansichten, die bei der Bestimmung des Begriffs der Mythologie statt finden können, der poëtischen, historischen, philosophischen theologischen, ist zwar keine als eine ganz unrichtige auszuschliefsen, sondern sie könnnen alle unter den Begriff der Weisheit überhaupt oder des gesammten menschlichen Wissens (welcher auch schon, historisch betrachtet, für die Mythologie der passendste ist) zusammengefafst, gewissermaafsen mit und neben einander bestehen, aber der Hauptsaz ist sodann dieser, dafs nicht Poësie oder Geschichte, und namentlich nicht Theologie, sondern nur Philosophie als Grundlage des Ganzen anzusehen sey. Poësie ist ein bloses Spiel der Einbildungskraft. Die Geschichte hat es blos mit der Erfahrung zu thun, und keine Veranlassung in Dichtung oder Philosophie oder Theologie überzugehen. Die Theologie kennt blos das Dogma d. h. das unbegreifliche, was von übersinnlichen Dingen geoffenbart ist, oder geglaubt wird. Da die-

ses nun, wenn man nicht eine wirkliche Offenbarung annimmt, gar keine Realität hat, so mufs es zunächst auf Ueberlieferung beruhen, und dadurch wird es Geschichte, diese Geschicste aber, weil auch sie keine Realität hat, kann wieder sich nur auf Dichtung gründen, und so wird die Theologie Dichtung; endlich mufs aber auch diese Dichtung, weil ihr Realität zugeschrieben wird, sich auf etwas stüzen, und dieses kann nichs anders seyn, als Philosophie, so dafs also nicht von der Theologie zu den übrigen Theilen des Wissens übergegangen wird, sondern sie vielmehr selbst erst das Resultat eines von der Philosophie ausgegangenen Wissens ist. Die Philosophie ist der Mittelpunkt alles Wissens, und ihr erstes und nächstes Problem ist, den Grund aller Erscheinungen d. h. die Natur und den Zusammenhang der Dinge, den Ursprung der Welt und die Geseze, wodurch dieselbe besteht, zu entdecken. S. 39. Die Verbindung aber der Mythologie mit der Religion ist so zu erklären S. 137. Die natürliche Religion ist blofse Philosophie. Die Theologie, die auf Offenbarung gegründet ist, kann mit der profanen Wissenschaft d. h. dem Ergebnifs von Forschungen über die Natur der Dinge, je nachdem diese bei einem höhern Grade der Bildung einen andern Weg einschlägt, in einem vierfachen Verhältnifs stehen. Entweder ist Gott in der Natur, oder Gott ist ausser der Natur, oder Gott ist die Natur, oder die Natur ist Gott. Daraus ergeben sich nun 4 verschiedene Arten von Mythologie: Die erste Ansicht (die roheste Art von Religion, der Fetischdienst) ist diejenige, in welcher Theologie und profane Wissenschaft unordentlich durch einander gemischt sind, die zweite ist diejenige, in welcher beide ganz getrennt sind, und wenn beide in Bilder gefafst werden, eine aus zwei verschiedenen Theilen bestehende Mythologie entsteht.

Die dritte ist diejenige, welche sich nur exoterisch als Theologie zeigt, dem Wesen nach aber völlig profane Wissenschaft ist, da die Götter bloſse Naturkräfte sind. Endlich die vierte ist diejenige, welche dem Wesen nach Theologie, aber, weil sie auch die profane Wissenschaft in Theologie auflöst, Mysticismus ist. Die Vernunft hat sich selbst überstiegen, indem sie von einem verworrenen, dunkeln Gefühl geleitet, in der sinnlichen Natur das Uebersinnliche zu erkennen glaubt. Die beiden lezten Arten von Mythologie treten am meisten hervor, die philosophische und mystische. Diese leztere ist, da es keine Anschauung des Uebersinnlichen geben kann, bloſse Täuschung, im Grunde aber nichts anderes als Philosophie, und für die rechte Behandlung der Mythologie bleibt nichts anders übrig, als Philosophie. Dies ist der Hauptinhalt jener Schrift, soweit sie den Begriff der Mythologie selbst betrifft. Wir wenden uns nun zu einer Prüfung der Hauptsäze, welche die Unrichtigkeit und Einseitigkeit im Allgemeinen in einer schiefen Auffassung der Hauptbegriffe finden muſs, aus welchen der Begriff der Mythologie zu construiren ist. Dies haben wir nun im Einzelnen zu erweisen.

1. Was den Begriff der Philosophie betrifft, so räumen wir unbedenklich ein, daſs die Mythologie allerdings Philosophie zu ihrer wesentlichen Grundlage hat. Aber keineswegs zugeben können wir den so ganz nüchternen, unlebendigen, und eigentlich ausgeleerten Begriff, welcher in dieser Schrift durchaus zu Grund liegt, wornach die Philosophie zwar allerdings zu einem lezten Grunde der physischen und moralischen Natur geht, und hier mit der Religion zusammentrifft, und zur Theologie wird, eigentlich aber doch beinahe nichts anders als Welt- und Erdkunde ist, welche, wenn sie auf ihrem empirischen

Gange endlich auf ein leeres stöfst, dieses durch Hypothesen zu ergänzen sucht, und sich in Dichtungen verliert S. 40. Ja wahrlich! wie sollte sich die Tochter über ihr Schicksal beklagen dürfen, wenn die Mutter selbst, durch solches Urtheil aus ihrer angebornen Heimath in der übersinnlichen Welt verstossen, in so dürftiger Gestalt auf der Erde umherirren mufs.

2. Was die Begriffe Religion, Offenbarung, Theologie betrifft, so geben wir ebenfalls gerne zu, dafs die Mythologie es keineswegs mit einer wirklichen, übernatürlichen Offenbarung zu thun hat, gleichwohl aber müssen wir der Mythologie alle diese Begriffe zueignen, nnd zwar ebendeswegen, weil sie auf Philosophie zurückzuführen ist, welche mit Religion, Offenbarung und Theologie in dem engsten und unzertrennlichsten Zusammenhang steht. Philosophie und Religion haben dasselbe zu ihrem Gegenstand, das Absolute, und alle Lehren der Religion gehören auch zum Inhalte der Philosophie. Die Art aber, wie sie die Ideen zum Bewufstseyn bringen, und mit dem Wesen des Menschen in Verbindung sezen, ist verschieden. Die Religion, sofern sie von der Philosophie unterschieden werden mufs, ist ihrem Character nach immer positiv, und von historisch gegebenen Thatsachen abhängig. Diese bringen, was entweder im tiefen Grunde des Gemüthes bewufstlos schlummert, oder nur durch abstractes Denken in einzelnen wenigen Individuen zum Bewufstseyn kommen kann, zu einer klaren Anschauung und zu einer Gemeinschaft des Bewufstseyns, und in dieser Hinsicht ist die Religion ganz eigentlich eine Offenbarung zu nennen. Diese aber ist keineswegs als ein immer nur subjectiver Glaube des Unbegreiflichen anzusehen vergl. S. 20. und 30. Denn den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher, objectiver und subjectiver Offenbarung können wir überhaupt nicht anerkennen, sofern dadurch wirkliche, ihrem Begriff nach

unvereinbare Gegensäze ausgedrückt werden sollen. Da Philosophie und Religion ihrem Inhalt nach Eins und nur ihrer Form nach verschieden sind, so kann sich auch die eine Religion von der andern, die eine Offenbarung von der andern, nur durch den Grad ihrer Wahrheit, d. h. ihrer Uebereinstimmung mit der Natur des Menschen, und ihrer Annäherung an die Idee des Absoluten, in welcher Religion und Philosophie Eins sind, unterscheiden, so daſs diejenige Religion und Offenbarung die vollkommenste ist, die die Idee des Absoluten in ihrer höchsten Bedeutung, und in der angemessensten und würdigsten Form darstellt, und am allgemeinsten zum Bewuſstseyn bringt. Wenn daher Herrmann S. 26. so argumentirt: „Diejenige Ansicht, welche Glaubenslehren als den Inhalt der Mythen angibt, sezt einen Glaubensgrund voraus, dieser aber ist entweder ein objectiver, und beruht auf einer Thatsache, dann ist er, weil eine Thatsache nur etwas Aeusseres seyn kann, ein äusserer Grund, und gehört nicht hieher, oder er ist ein subjectiver, dann gilt er blos für den Gläubigen, für jeden andern aber nicht, folglich hat die theologische Ansicht, ausser für den Glaubigen, gar keinen innern Grund für sich," so müssen wir den Grundirrthum eben in dieser Bestimmung finden, daſs der Glaubensgrund nur ein äusserer oder innerer, ein objectiver oder nur subjectiver und individuell geltender seyn soll. Jede Religion und Offenbarung, sofern wir sie wirklich als Ausdruck religiöser Ideen ansehen dürfen, hat einen gewissen objectiven Grund. Die Religion ist ihrem Inhalt und ihrer Form nach unmittelbar durch die geistige Natur des Menschen gegeben, ihre Form aber findet in der Geschichte ihre positive Realität, und wenn die Geschichte im Ganzen nach der würdigsten Ansicht eine Offenbarung der Gottheit ist, so besteht der weiseste Plan der göttlichen Erziehung des Men-

schengeschlechts darin, dafs die Ideen des Absoluten in einer mehr und mehr vollkommenen Form zur Anschauung und Offenbarung kommen. Auch die Mythologie (so wenig kann sie, wie der Verf. zweimal S. 38. und 137. versichern zu müssen meint, auch nur dem Begriff nach, eine Erfindung von Atheisten seyn) bildet ein Glied in dieser grofsen Reihe von Offenbarungen des Göttlichen, und wenn wir nicht ungeachtet aller Unvollkommenheit der Formen, in welchen sie die Idee im Einzelnen darstellt, im Allgemeinen einen Ausdruck und eine Offenbarung des Göttlichen in ihr anerkennen wollen, so liegt der Grund davon nur in einer einseitigen und engherzigen Auffassung des Begriffs der Religion in Hinsicht ihrer Idee, und ihrer Entwicklung in der Zeit, oder der Geschichte. Nach dem angegebenen Gesichtspunct allein können die Begriffe Religion und Philosophie, Geschichte und Poësie, deren Einheit in dem Begriffe der Mythologie der Verf. selbst nicht ganz abweisen kann, eine wirklich lebendige Einheit werden. Endlich

3. können wir uns auch nicht mit dem aufgestellten Begriff von Poësie verständigen. Wem die Poësie nur ein Spiel der Einbildungskraft ist, das immer und ewig nur ein bloses Spiel bleibt, dem fehlt, ein nothwendiges Glied in der Reihe dieser Begriffe, wie wir bereits oben gezeigt zu haben glauben. Der Verfasser selbst mufs die Thatsache anerkennen, dafs die Religion fast nirgends ohne Mythologie erscheine, sondern beide in der engsten und allgemeinsten Verbindung stehen. Aber eine Erscheinung, die als eine so allgemeine doch auch einen natürlichen Grund haben mufs, bleibt immer unerklärlich, wenn es ein bloses Spiel der Einbildungskraft ist, Begriffe in Bildern darzustellen. Wir müssen auch hier auf einen in der Natur des menschlichen Erkenntnifs- und Darstellungs-

Vermögens nothwendig liegenden Grund zurückgehen, und wir werden uns mit keinem Erklärungsgrunde befriedigen können, wenn wir nicht den Begriff des Bildes als einen dem Begriff der Anschauung analogen auf philosophische Weise zu bestimmen suchen. Daher gibt es allerdings eine allgemeine in der Aehnlichkeit und Uebereinstimmung der Mythen sich deutlich aussprechende Natursprache, die gewisse Ideen in gewissen Bildern ausdrückt. S. 7. und wir glauben durch unsere obige Deduction den Beweis gegeben zu haben, dafs es keineswegs so undenkbar ist, wie der Verf. S. 7. meint, „a priori durch Betrachtung der Natur des menschlichen Vorstellungs-Vermögens gleichsam auf eine Mythologie a priori, auf gewisse Kategorien zu kommen, unter welche sodann jeder in der Erfahrung gegebene Mythus gebracht, und nach deren Maasgabe er gedeutet werden könnte.“ Die philosophische Bestimmung des Begriffs des Bilds mufs das Princip der Deutung der Mythen an die Hand geben. Diese aber vermissen wir ebenfalls bei demjenigen, was S. 43. über das Princip der bildlichen Einkleidung gesagt wird. Diese soll zweifacher Art seyn, entweder personificirend, oder allegorisch, d. h. die Sache wird entweder durch ein ihr zukommendes Prädicat, oder durch eine andere Sache, die ihr ähnlich ist, d. h. die mit ihr ein gemeinsames Prädicat hat, bezeichnet. Wenn aber die Personification darin bestehen soll, dafs ein Prädicat statt der Sache gesezt wird, so ist hier eine offenbare Verwechslung des logischen und realen Subjects, nur dieses leztere ist eine Person, und somit ist eben das Wesentliche des Begriffs der Personification nicht erklärt, und überdies auch nichts über ihre bildliche oder symbolische Bedeutung gesagt. Wird an der Stelle eines Gegenstandes ein ganz anderer gesezt, der aber mit ihm ein Prädicat gemein hat, so fehlt auch hier wieder

das eigentliche Merkmal der Allegorie. Nach dieser Bestimmung würden wir also z. B. wenn wir statt des Begriffs Mensch den Begriff Thier sezen, weil beiden das gemeinschaftliche Merkmal lebendiges Wesen zukömmt, eine Allegorie haben! So vergeblich ist es auch für die Logik des Verf. sich in der Mythologie immer wieder gegen die Begriffe der Anschauung und des Bildes zu sträuben! Halten wir an diesen consequent fest, an dem Realen, auf das sie uns hinweisen, so werden wir nie auf den Einfall kommen können, Begriffe die einander an und für sich auszuscliefsen scheinen, so zu vereinigen, wie z. B. S. 107. geschieht, Apollo sey λοιμιος und δυςφονιος, wenn er die Menschen durch Seuche vernichte, und επικεριος und αλεξικακος, wenn er die Seuche vernichte. Wer mag glauben, dafs eine solche vage Willkühr der Begriffe dem geraden Sinne des Alterthums habe zusagen können? Wir müssen daher den Grund der willkührlichen und unbestimmten, bald zu prosaischen (zuweilen sogar ökonomischen, man s. z. B. wie der Mythus von der Vermählung der Dionysos und der Ariadne vom stärker und besser werden des Weins durchs Alter erklärt wird S. 119.) bald zu abstracten Begriffen, welche die Hermann'sche Behandlung der Mythologie in ziemlicher Anzahl aufstellt, ebensosehr in dem Mangel eines richtigen Begriffs von Poësie finden, als in ihrer Verkennung des wahren Begriffs der Religion.

Am Ende dieses Capitels fügen wir noch zur Uebersicht die Hauptmomente der bildlichen Darstellung in einer Tafel bey.

Vernunft. Idee.	Phantasie. Bild.		
Symbol.	Allegorie.	Mythus.	
Absolutes Seyn.	Seyn und Werden.	Absolutes Werden.	
Nothwendigkeit, wie sie in der Natur erscheint.	Kunst.	Freiheit, wie sie in der Handlung sich offenbart.	
Anschauung im Raum.	Anschauung u. Handlung.	Handlung in der Zeit.	
		Histor. M.	Philos. M.
I. Religiöses Symbol mit überwiegender Idee.	Hieroglyphik.	Idealisirte Sage.	Rein-philosoph. Myth. wie er z. B. bey Hesiod und Orph. ist.
II. Aesthetisches Symbol. Idee u. Form in Harmonie.	Eigentliche Allegorie.	Epos.	Philos. Myth. episch wie z. B. von Homer dargestellt.
III. Bild im gewöhnlichen Sinn. Die Form ist das Wesentliche.	Fabel.	Sage.	Mährchen.

Erster Abschnitt.

Zweites Capitel.

Von dem Begriff der Religion, sofern durch ihn der Inhalt der Mythologie im Allgemeinen zu bestimmen ist, von den verschiedenen Formen der Religion, und dem eigenthümlichen Character der symbolisch-mythischen Religion.

In dem voranstehenden Capitel haben wir diejenigen Begriffe untersucht, durch welche der noch nicht näher in Betracht gezogene Inhalt unserer Wissenschaft bestimmt wird. Nun aber müssen wir auch auf diejenigen allgemeinen Bestimmungen Rücksicht nehmen, die sich aus dem Inhalte der Wissenschaft selbst ergeben. Den Inhalt der Mythologie machen, wie schon bemerkt worden ist, die Ideen und Lehren der Religion aus, der Begriff der Religion ist es also auch, durch dessen Entwicklung sich der allgemeine Umriſs des Gebietes entwerfen läſst, welches sodann die Geschichte mit ihren bestimmten Gestalten auszufüllen hat.

Die Religion, die wir hier in ihrer allgemeinsten Bedeutung nehmen müssen, bestimmen wir als das Bewuſstseyn oder Gefühl der Abhängigkeit von Gott. Nur wenn die Religion in das Bewuſstseyn oder das Gefühl gesezt wird, kann sie, was doch ihr Begriff unmittelbar mit sich bringt, den Menschen in seinem ganzen Seyn und Wesen ergreifen, und der Ausdruck eines bleibenden Zustandes seyn, indem das Bewuſst-

seyn es ist, in welchem sich das Seyende reflectirt, und das Gefühl, als das Mittlere zwischen dem Wissen und Handeln, ebenso den Menschen in seinem Mittelpunkt erfaſst, und nach beiden Seiten hin Anfang und Quelle einer neuen Reihe von Thätigkeit seyn kann. Aus der Natur des Bewuſstseyns werden sich nun auch die Bestimmungen ergeben, auf welche es hier ankommt. Das Bewuſstseyn ist immer, als Ausdruck des individuellen in der Zeit sich entwickelnden geistigen Lebens, ein in jedem Zeitmomente auf eine eigenthümliche Weise bestimmtes und erfülltes. Ebendeswegen aber, weil unser Bewuſstseyn in jedem Zeitmomente auf eine andere Weise bestimmt ist, ist mit dem Bewuſstseyn unserer selbst unmittelbar verbunden das Bewuſstseyn einer von uns unterschiedenen mitwirkenden Ursache, durch welche unser Bewuſstseyn in jedem Momente gerade auf diese Weise bestimmt wird. Diese Ursache nun, von welcher wir uns in unserm durch sie bestimmten Bewuſstseyn abhängig finden, ist, da die leidentliche Einwirkung immer auch wieder das Bewuſstseyn der Selbstthätigkeit hervorruft, entweder eine solche, auf welche wir selbst wieder eine Einwirkung ausüben können, und zu welcher wir daher in das Verhältniſs einer Wechselwirkung treten, die unsere Abhängigkeit von dieser Ursache nur zu einer bedingten macht, oder sie ist von der Art, daſs dadurch jede Gegenwirkung schlechthin aufgehoben wird, und das Bewuſstseyn unserer Abhängigkeit als ein reines und unbedingtes erscheint. Nur dieses leztere ist das religiöse Bewuſstseyn, das Bewuſstseyn Gottes, als der absoluten Ursache alles Seyns, während jenes andere nur das Bewuſstseyn der Welt, als des äussern, auf unbestimmbare Weise getheilten, endlichen Seyns ist, welches wir ebenso, wie unser eigenes Seyn, auf jene höhere unbedingte Einheit zurückführen müssen. Es zertheilt sich demnach

unser Selbstbewuſstseyn in ein höheres und niederes, oder in das religiöse, wie wir es hier nennen können, und das sinnliche, und diese Trennung desselben gleichsam in zwei von einander verschiedene Hälften ist der auszeichnende Character, der das menschliche Bewuſstseyn über das thierische erhebt. Wie sich nun aber das höhere religiöse Bewuſstseyn zugleich mit dem sinnlichen, und vermittelst der verschiedenen in demselben vorkommenden Zustände entwickelt, so besteht das Wesen der Religion in der steten Beziehung des sinnlichen Bewuſstseyns auf das höhere. In dieser Beziehung selbst aber liegt unmittelbar ein Gegensaz, und zwar nicht blos der zwischen dem höhern und niedern, sondern der bestimmtere des angenehmen und unangenehmen, indem das mit dem religiösen Bewuſstseyn verbundene sinnliche Bewuſstseyn, oder Gefühl, seiner Natur nach, immer nur entweder eine Lust oder Unlust seyn kann. Ein angenehmes Gefühl entsteht nämlich aus der Einigung des sinnlichen Bewuſstseyns mit dem höhern, ein unangenehmes aber, wenn das sinnliche Bewuſstseyn dieser Einigung widerstreitet. Wir sehen nun daraus, daſs die Entwicklung des Abhängigkeitsgefühls in zwei von einander verschiedene Bestandtheile zerfallen muſs, von welchen der eine das reine Abhängigkeitsgefühl, der andern den in denselben gesezten Gegensaz darzustellen hat. Bei dem reinen Abhängigkeitsgefühl nämlich tritt die Beziehung des religiösen Bewuſstseyns auf das unmittelbare Selbstbewuſstseyn des individuellen Lebens noch nicht mit Bestimmtheit hervor, sondern das individuelle, im Selbstbewuſstseyn sich aussprechende Leben ist der Gesammtheit alles endlichen Seyns noch gleichgesezt, und das Abhängigkeitsgefühl ist daher nichts anders, als der Ausdruck des dem endlichen Seyn gemeinsamen Verhältnisses. Daher ist auch das reine Abhängigkeitsgefühl, da das Gefühl immer

nur Ausdruck eines individuellen Lebens seyn, nicht im eigentlichen Sinne ein Gefühl zu nennen, es ist vielmehr eine, aus dem Besondern, das sich im unmittelbaren Bewuſstseyn ausspricht, durch Reflexion abstrahirte, allgemeine Beziehungsweise, das in den einzelnen Zuständen des wirklichen religiösen Lebens zu Grunde liegende Identische. Dieses ist nichts anders als erstlich eben das höhere oder religiöse Bewuſstseyn an und für sich, wie es sich in einer bestimmten Form der Vorstellung objectivirt, in der Idee der Gottheit, als des Absoluten, und sodann die Vorstellung des Verhältnisses, in welchem das, in unserm Bewuſstseyn mitgesezte, endliche Seyn zu der absoluten Ursache alles Seyns, vermöge des Abhängigkeitsgefühls, zu denken ist. Je weniger auf diese Art das reine Abhängigkeitsgefühl einen bestimmten individuellen Inhalt hat, desto mehr neigt es sich von dem eigentlichen Gefühl auf die Seite der bloſsen Vorstellung hinüber, obgleich die Art, wie die Religion den Begriff der Gottheit, oder des Absoluten, bestimmen muſs, immer noch wesentlich verschieden ist von der rein-philosophischen, und sich von dieser eben dadurch unterscheidet, daſs die Religion die Idee der Gottheit immer noch in irgend eine Beziehung auf das Gefühl sezen muſs, welches dadurch geschieht, daſs die Religion, ohne sich selbst aufzuheben, keine andere als eine lebendige Gottheit aufstellen kann. Zu einem besondern wird das allgemeine Abhängigkeitsgefühl erst dadurch, daſs sich das, im unmittelbaren Bewuſstseyn aussprechende, individuelle Leben mit seinem eigenthümlichen Character aus der Gesamtheit des übrigen Seyns absondert. Die vermöge des allgemeinen Abhängigkeitsgefühls mehr nur vorgestellte Abhängigkeit des endlichen Seyns von der absoluten Ursache wird nun eine wirklich gefühlte, und greift in die Momente unsers eigenen Lebens le-

bendig ein. Nun aber tritt uns auch der Gegensaz näher der zwischen dem Unendlichen und Endlichen, oder dem höheren und sinnlichen Bewuſstseyn besteht, und er wird zu einem unmittelbaren Gefühl, das von dem allgemeinen Abhängigkeitsgefühl nicht mehr zu trennen ist. Wie es aber zur innersten Natur jedes individuellen Lebens gehört, an die Stelle des unangenehmen Gefühls ein angenehmes zu sezen, so kann auch der mit dem Abhängigkeitsgefühl sich verbindende Gegensaz in uns nicht zum Bewuſstseyn kommen, ohne daſs sich zugleich mit demselben auch das Bewuſstseyn der Möglichkeit seiner Aufhebung entwickelt, und diese Punkte, der Gegensaz, wie er an und für sich ist, und wie er hinwiederum aufgehoben werden soll, sind es vorzugsweise, innerhalb welcher sich das religiöse Leben bewegt. Die Aufhebung des Gegensazes selbst aber kann, wie überall wo entgegengeseztes ausgeglichen werden soll, nur auf diese Art zu Stande kommen, daſs die beiden Glieder des Gegensazes, das höhere und das sinnliche Bewuſstseyn, oder das Unendliche und Endliche, in ein gegenseitiges annäherndes Verhältniſs zu einander treten. Wie die Gottheit durch gewisse Wirkungen in das menschliche Leben eingreifen muſs, so muſs auch im Menschen das religiöse Gefühl in eine bestimmten Reihe von Thätigkeiten ausgehen. Wenn wir nun nach dieser allgemeinen Entwicklung der im Begriff der Religion enthaltenen Bestimmungen, den Inhalt der Mythologie, sofern auch sie unter den höheren Begriff der Religion zu subsumiren ist, in seinem allgemeinen Umriſs bezeichnen, so wird er folgende Lehren enthalten müssen:

I. Die Lehre von Gott, und zwar

1. von dem Wesen und den Eigenschaften der Gottheit überhaupt.

2. Die Lehre von dem Verhältniſs Gottes zur Welt.

II. Die Lehre vom Menschen, und zwar

1. von der menschlichen Natur in ihrem Verhältniſs zu Gott überhaupt.

2. von dem Verhältniſs, in welches der Mensch zu Gott gesezt werden soll, und zwar

 a) sofern Gott selbst zur Realisirung dieses Verhältnisses beiträgt.

 b) sofern der Mensch selbstthätig dazu mitwirken soll.

3. Die Lehre von dem Verhältniſs des Menschen zu Gott, sofern es nicht blos als ein zeitlich sich entwickelndes, sondern als ein vollendetes gedacht wird.

Daſs nur auf diesem Wege ein wissenschaftlicher Zusammenhang in die bunte Mannigfaltigkeit der Mythen gebracht werden könne, ist eine unmittelbare Folgerung aus dem obigen Saze, daſs der Begriff der Mythologie auf den der Religion zurückzuführen sey. Um jedoch hier davon nichts weiter zu sagen, wie die Mythologen unter den Alten, z. B. Apollodor, Ovid, Hygin und andere, nach Hesiods Vorgang ausgehend von den kosmogonischen Mythen über die erste Bildung des Chaos, in einer blos äusserlichen Aneinanderreichung nach der genealogischen, chronologischen, und geographischen Folge den Cyklus der Mythen durchliefen, oder davon, wie unter den Neuern besonders der gelehrte Gerh. Joh. Vossius nach dem Grundprincip seines Systems, daſs alle Religionen nur Entartungen der zuerst in den Büchern des Alten Testaments niedergelegten göttlichen Offenbarung seyen, auch den ganzen Inhalt und Umfang der alten Mythologie als ein alle Reiche und Wesen der Schöpfung durchdringendes, und immer weiter um

sich greifendes, idololatrisches Verderbnifs beschrieb*), — ungeachtet der gänzlichen Verschiedenheit des Standpunktes eine gleichwol eben so empirisch-historische Methode wie die zuvor genannte — um hievon, so wie von der seit Natalis Comes üblichen Methode der gewöhnlichen mythologischen Lehrbücher, zuerst die Götter, und dann die Heroen der Reihe nach zu beschreiben, wie sie sich entweder nach der innern Verwandtschaft der Begriffe, oder in einer mehr zufälligen und willkührlichen Folge an einander anschliefsen, nichts weiter zu sagen, bemerken wir hier nur einiges über den Plan und die Anordnung des neuesten mythologischen Systems. Creuzer durchgeht in seinem berühmten Werke nach einer allgemeinen Beschreibung des symbolischen und mythischen Kreises, in welcher, ausser der Grundlegung der Hauptbegriffe, auch ein Ueberblick der Glaubensformen und der We-

*) Die Anlage seines Werks De idololatriae origine et progressu bezeichnet er selbst am deutlichsten durch das kurze Vorwort zum dritten Buch: Postquam Deorum loco habiti sunt non modo spiritus, sed et sol, luna, stellae, aether, immo quatuor etiam elementa, nihil mirandum videtur, si mox quasi praecipiti gradu decursum sit ad cultum eorum, quae ex elementis constarent. Quia igitur de primo illorum vidimus libro primo, de altero autem tertioque libro secundo, restat ut expediamus de quarto et singulis ejus partibus, ut sunt quinque corporis mixti species, meteora, fossilia, plantae, muta animantia et ratione praedita. Daher handelt er nun vom dritten Buch an: De natura cultuque meteorum (welche corpora imperfecte mixta sind), hominum (von diesen unter den 4 Arten der perfecte mixta nämlich homines, muta animantia, plantae, fossilia, zuerst, weil primum homines adopti sunt divinum honorem), quadrupedum et avium, piscium, serpentium, insectorum, plantarum, fossilium, de cultu totius mundi, et substantiae partim spiritualis, partim corporeae seu de cultu mixto, De affectionibus in Deorum numerum relatis, und zuletzt De culto symbolico.

sentlichen Theile des Cultus, besonders des polytheistischen, gegeben wird, in einer ethnographischen Betrachtung der Gottheiten und des Gottesdienstes die Religionen des alten Aegyptens, Indiens, Mediens, des vordern und mittlern Asiens, und sodann die Griechische, sowohl die ältere Pelasgische, als auch, vermittelt durch Bemerkungen über Homer und Hesiod, der spätere Hellenische, und endlich noch die Alt-italischen Religionen. Hierauf wird, nachdem über die Griechische Lehre von den Heroën und Dämonen, um durch sie den Uebergang von dem vorangehenden zu der gebildeten Mystik der Griechen zu machen, das nöthige bemerkt worden ist, von den Bacchischen Religionen und Mysterien, und zulezt von Ceres und Proserpina und ihren Mysterien gehandelt. Diesem kurzen Umrifs zu Folge zerfällt das ganze Werk eigentlich in zwei Haupttheile, von welchen der eine den öffentlichen Tempelcultus, der andere den Geheimdienst zu seinem Gegenstand hat, und während in dem ersten Theil die Untersuchung sich mehr mit dem Orient beschäftigt, ist es in dem zweiten Theil vorzugsweise die Griechische Religion, auf welche sich die ganze Betrachtung concentrirt. Ueber das Princip dieser Anordnung finden wir nirgends eine Auskunft, ausser die gelegentliche Bemerkung, dafs Griechenland der Mittelpunckt der ganzen Erörterung sey, worin also auch, da hier hauptsächlich die mystische Seite der Religion ihre vollkommenste Ausbildung erhielt, und für uns am meisten zur Anschauung kommt, der Grund liegen mag, dafs sich die Untersuchung immer mehr von dem Allgemeinen auf ein besonderes Gebiet beschränkt. Im Ganzen aber ist keineswegs zu verkennen, dafs die Beschreibung des mythologischen Kreises, und die Anordnung seines Inhalts von dem rein-historischen Standpunkt ausgeht, welcher ein Volk nach dem andern, wie es in seiner Reihe mit

einem bedeutenden eigenthümlichen Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte hervortritt, in die Betrachtung zieht, weswegen auch Th. I. S. 150. ausdrücklich die Bemerkung gemacht wird, dafs sich diese Symbolik und Mythologie streng in ihrem ethnographischen Character halten, und niemals in das Gebiet der Philosophie hinüberstreifen soll. Wir sind weit entfernt, einer Forschung dieser Art die Beschränkung innerhalb der Grenzen, die sie selbst zu ziehen für gut findet, zum Vorwurf zu machen, können aber hier doch die Bemerkung nicht zurückhalten, dafs uns die Beziehung der Mythologie auf die Religionsphilosophie so nothwendig scheint, dafs jene nur bei dieser Methode zu der befriedigenden Gewifsheit kommen kann, das ganze Gebiet des religiösen Glaubens nach allen Seiten hin erschöpfend zu umfassen, jede einzelne Lehre in ihrem wahren Character darzustellen, und durch ihre Stellung, im Verhältnifs zu den übrigen, die innere Harmonie, und das eigenthümliche Gepräge einer besondern Glaubensweise in dem rechten Lichte erscheinen zu lassen. Wenn wir daher in dem vorausgeschickten Ueberblick der Glaubensformen und der wesentlichen Theile des Cultus, besonders des polytheistischen, namentlich des Griechischen und Römischen, Opfer und Feste, Priester und Seher, Divination und Orakelwesen summarisch beschrieben finden, so dürfen wir mit Recht fragen, warum diesen Lehren gerade dieser Ort angewiesen sey, wo sie, wie ausgeschlossen aus dem eigentlichen Religionsgebiet, ihres natürlichen Zusammenhangs mit dem ganzen Glaubenssystem sich gänzlich entäussern müssen, da sie doch, wie z. B. das Institut der Orakel, so wesentlich in dasselbe eingreifen, dafs sie nur in und mit jenem begriffen werden können. Darin liegt dann auch der Grund anderer Mängel, auf welche wir bei dem sonst so trefflichen Werke nur ungerne aufmerk-

sam machen, dafs andere nicht minder wichtige, und für das Ganze bedeutungsvolle Lehren so gut als ganz übergangen, oder nur nebenher berührt werden, wie z. B. die Lehre vom Schicksal, von dem Zustand nach dem Tode, nach den herrschenden Volksvorstellungen, andere, so ausführlich sie auch auseinander gesezt sind, doch nicht in derjenigen religiösen Beziehung sich darstellen, welche, nach dem Verhältnifs der einzelnen Religionssysteme zu der Idee der Religion überhaupt, als das Wesentliche gedacht werden mufs, wie uns dies insbesondere selbst bei der Lehre von den Mysterien, und auch noch bei einigen andern Lehren über das Verhältnifs der Gottheit zum Menschen, und des Menschen zur Gottheit der Fall zu seyn scheint, so dafs es uns öfters vorkommen will, die alte Anordnung, die einzelnen Lehren der Religion nur nach der Reihe der Götter und Heroën des polytheistischen Glaubens darzustellen, sey auch hier der Leitfaden gewesen. Mit Einem Wort, über der vorherrschenden Tendenz, den historischen Zusammenhang und die Verwandschaft zwischen Orientalischen und Griechischen Mythen und Religions-Ideen nachzuweisen, fällt das Werk zu ausschliefslich der Geschichte und der blos historischen Betrachtungsweise anheim, und vergifst über der unbestimmbaren Vielheit des realen Stoffes, sosehr es auch auf dem Boden der Geschichte das gegebene Mannigfaltige auf Einheit zurückzuführen strebt, doch der höhern idealen Einheit, ohne welche, als das Allgemeine, auch das Besondere an Ort und Stelle nicht gehörig nachgewiesen werden kann.

Es ist dies das Geschäft der Religions-Philosophie, welche sowohl den allgemeinen Begriff der Religion, das allen einzelnen Religionsformen zu Grund liegende Gemeinsame festzustellen, als auch das Besondere, worin das eigenthümliche Wesen jeder ein-

zelnen Religionsform besteht, in seinem Zusammenhang mit dem Allgemeinen durch richtige Theilung des Begriffs abzuleiten hat. Je richtiger diese Eintheilung und Ableitung zu Stande kommt, desto mehr erhält man den Begriff eines organisch-gegliederten Ganzen, in welchem alles Einzelne, nach seinen Arten und Stufen, unter einer und derselben Einheit befaſst ist. Von der allgemeinen Bestimmung des Begriffs wurde schon gesprochen, unsere Aufgabe ist jezt, aus dem Allgemeinen in das Gebiet des Besondern durch Theilung herabzusteigen. Theilung aber erfodert ein Theilendes, oder einen Grundgedanken, nach dessen Anleitung die Unterscheidung gemacht werden kann. Einen solchen Grundgedanken haben wir bereits oben angedeutet, indem wir, um den Inhalt des Begriffs der Religion im Allgemeinen anzugeben, das Endliche in einem allgemeinen und besondern Verhältniſs zu Gott nahmen, d. h. das Endliche, sofern sich das religiöse Bewuſstseyn in ihm ausspricht, der Welt überhaupt, oder dem allgemeinen Naturzusammenhang gleichsezten, und dann wieder, als einen für sich gesezten Theil der Welt, von der Gesamtheit des übrigen Seyns unterschieden. Dieses für sich Gesezt seyn, in seiner höchsten Bedeutung genommen, als eine von der innern geistigen Kraft ausgehende Möglichkeit der Wirkung und Gegenwirkung auf das äusserlich gegebene Seyn, sezt die Begriffe der Freiheit, Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung des Willens, welcher, je nachdem er durch die äussere Einwirkung oder die innere Kraft bewegt wird, auch auf das religiöse Bewuſstseyn, auf welches er vermöge der Allgemeinheit des Abhängigkeitsgefühls bezogen werden muſs, den Gegensaz zwischen dem Natürlichen oder Sinnlichen, und dem Sittlichen überträgt. Das allgemeine Abhängigkeitsgefühl wird sich daher auf verschiedene Art gestalten, je nachdem die-

ser Gegensaz entweder in der Unterordnung des Natürlichen unter das Sittliche, oder des Sittlichen unter das Natürliche mehr oder minder auseinandergeht. Und da der einmal mit dem Abhängigkeitsgefühl verbundene Gegensaz sich in allen Beziehungen desselben offenbaren mufs, so wird er, wie in Hinsicht des Verhältnisses des Menschen zu Gott, ebenso auch in dem Verhältnifs Gottes zum Menschen nachzuweisen seyn; und da nun von der Auffassung des leztern Verhältnisses die Art und Weise abhängt, wie das göttliche Wesen überhaupt mit seinen Eigenschaften gedacht wird, so ergiebt sich hieraus auch eine verschiedene Vorstellungsweise, sofern in der Bestimmung des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften die ethischen oder physischen Begriffe am meisten hervortretten. Wird das göttliche Wesen hauptsächlich nur unter dem Gesichtspunkt der physischen Begriffe gedacht, so giebt es wohl keinen andern Begriff, der eine bestimmtere Unterscheidung verschiedener Formen zuliefse, als den der numerischen Verschiedenheit, wornach das Abhängigkeitsgefühl ein anderes wird, je nachdem es auf eine Vielheit, Zweiheit, oder Einheit des göttlichen Wesens bezogen wird. Es ergeben sich hieraus die bekannten Formen des Polytheismus, Dualismus und Monotheismus, mit welchen wir, da die beiden ersten, in den mythischen Religionen ihre geschichtliche Stelle erhalten haben, den Anfang der nähern Erörterung machen.

Das religiöse Bewufstseyn ist unmittelbar in dem Selbstbewufstseyn enthalten, und mit ihm gegeben, so dafs es, ohne einen in der geistigen Natur des Menschen ursprünglich liegenden Keim, auch auf keine Weise sich in ihm entwickeln könnte, und demnach auch ein Zustand des Menschen, in welchem es auch nicht einmal der Anlage nach vorhanden wäre, und nach dessen Aufhören es erst wie etwas fremdartiges

von aussen in ihn hineinkäme, ebenso wenig philosophisch zu denken, als historisch nachzuweisen ist. Sehr wahr ist daher die Behauptung, die schon Cicero Tusc. Disp. I. 13. aufstellt: Nulla gens tam fera, nemo omnium tam immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. Multi de Dis prava sentiunt: id enim vitioso more effici solet: omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum aut consensus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. Aber dieser untrennbare Zusammenhang des religiösen Bewufstseyns mit dem Selbstbewufstseyn überhaupt sezt voraus, dafs das eine nur mit dem andern sich entwickeln, und in verschiedenen Perioden verschiedene Stufen durchlaufen kann. Wie nun die einzelnen Stufen der Entwicklung des Selbstbewufstseyns das jedesmalige Resultat der hervortretenden Thätigkeit der verschiedenen geistigen Vermögen des Menschen sind, so mufs auch das natürliche Verhältnifs, in welchem diese Vermögen zu einander stehen, wie das Selbstbewufstseyn überhaupt, so auch das religiöse Bewufstseyn in seinen verschiedenen Modificationen bestimmen. Und da wir mit Recht annehmen zu dürfen glauben, dafs die Menschheit im Grofsen und Ganzen sich nach denselben Gesezen entwickelt, an welche die Entwicklung des einzelnen Menschen gebunden ist, so sind wir auch zu der Annahme berechtigt, dafs die Art und Weise, wie die genannten Formen, als besondere Ausdrucksarten des religiösen Bewufstseyns, zu ihrer geschichtlichen Erscheinung gekommen sind, ihrem lezten Grund nach auf nichts anderes zurückzuführen ist, als auf das Verhältnifs, in welchem die einzelnen Gemüthsvermögen in verschiedenen Perioden zu ihrer Wirksamkeit und Aeusserung gelangen. Diese Vermögen nun, wie wir sie

nach unserem Zwecke unterscheiden müssen, sind die Einbildungskraft, der Verstand, und die Vernunft, welche sich zwar zunächst nur auf die Erkenntnifs-Seite beziehen (da ja zunächst auch nur von dem Begriffe des göttlichen Wesens an und für sich die Rede ist), doch ohne dafs wir deswegen die mit ihnen sich verbindende Thätigkeit der entsprechenden Vermögen der Gefühls- und Willens-Seite ausschliefsen wollen, ebenso wenig, als wir überhaupt die in einer bestimmten Periode hervortretende Thätigkeit eines der genannten Vermögen als eine rein isolirte annehmen. Auch wird niemand die hier aufgestellte Ansicht so misverstehen, als wollen wir behaupten, dafs, bei der jezigen Stufe der allgemeinen Entwicklung und Bildung, auch bei dem einzelnen Individuum die vollkommenere Religionsform nur aus der vorangegangenen unvollkommenern psychologisch hervorgehen könne.

1. Den Polytheismus sezen wir der Stufe der Einbildungskraft gleich, müssen aber hier sogleich bemerken, dafs auch der Begriff des Polytheismus noch einer nähern Unterscheidung bedarf zwischen dem eigentlichen Polytheismus und dem sogenannten Fetischismus. Gemeinschaftlich ist beiden der Glaube an eine Mehrheit göttlicher Wesen, aber diese selbst ist entweder eine rein-zufällige, oder eine in sich begründete und geschlossene, ebendarum aber auch wieder in die Einheit aufgenommene Vielheit. Diese sucht doch wenigstens den Begriff durch die Mannigfaltigkeit der Formen zu erschöpfen, während jene das Einzelne immer nur für sich sezt. Dies leztere entspricht demjenigen Zustand des Gemüths, in welchem der Gegensaz, in welchen die ganze Sphäre des Bewufstseyns hineinfällt, zwischen Anschauung und Gefühl, Objectivem und Subjectivem, sich bereits zwar zu lösen begann, aber das eine dieser beiden Ele-

mente des Selbstbewufstseyns noch das weit überwiegende ist. Die Eindrücke, die die Aussenwelt dem Gemüthe zuführt, und die Einbildungskraft durch Anschauungen und Bilder aufnimmt, sind ein noch unverbundenes, in stetem Wechsel begriffenes Mannigfaltiges, da die geistige Thätigkeit noch nicht soweit erstarkt ist, aus den sinnlichen Anschauungen und Bildern Begriffe zu abstrahiren. Es ist ein steter Flufs des Bewufstseyns, in welchem es beinahe noch nicht möglich zu seyn scheint, das Einzelne festzuhalten, um es auf ein anderes Einzelnes zu beziehen. Wenn nun aber mit dieser vielfach wechselnden Verschiedenheit der Zustände des Selbstbewufstseyns das Gefühl der Abhängigkeit sich vereinigt, so wird es nicht blos selbst als ein ebenso wechselndes sich darstellen, sondern auch den Gegenstand desselben immer nur auf etwas Einzelnes, auf eine bestimmte engbegrenzte Sphäre bezogen seyn. So entsteht, nach der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke, auch eine Mannigfaltigkeit göttlicher Wesen, deren jedes zuerst nur für sich besteht. So wie aber allmählig das Bewufstseyn sich erweitert, Einzelnes mit dem Einzelnen sich vereint, und als Verwandtes zusammenfällt, und so mehr und mehr in dem bunten Reiche der Anschauungen die höhere Welt der Begriffe aufgeht, die in dem Mannigfaltigen nach seinen verschiedenen Arten die Einheit darstellen, in demselben Grade wird auch die unbestimmte Menge der einzelnen göttlichen Wesen sich innerhalb einer bestimmten Sphäre begrenzen, und sich zu Wesen gestalten, in welchen sich nicht mehr blos die Beziehung auf eine bestimmte einzelne Anschauung, sondern auf einen allgemeinen Begriff ausdrückt. Aus dem zufälligen Aggregat wird ein geschlossenes Ganze, dessen Theile zwar auch eine Vielheit bilden, aber eine zusammengehörige, und durch innern Zusammenhang eines Systems

sich gegenseitig bedingende. Es erhellt von selbst, dafs in demselben Verhältnifs, in welchem das Bewufstseyn in seinen Gegensaz auseinander geht, und die Einheit des Begriffs sich der mannigfaltigen Vielheit der sinnlichen Anschauungen bemeistert, in demselben auch der Polytheismus zu einer höhern dem Monotheismus sich annähernden Stufe fortgeht. Der Unterschied der einzelnen Stufen ist, wie er überhaupt ein fliefsender ist, hier nicht genauer festzusezen, da es uns hier blos um die allgemeine Bestimmung der Begriffe zu thun ist, dafs nämlich in dem Polytheismus zuerst eine blos unbestimmte Vielheit, dann aber auch eine schon bestimmtere, die Einheit allmählig in sich aufnehmende zu denken ist, in Übereinstimmung mit der psychologischen Entwicklung der geistigen Thätigkeit des Menschen, welche anfangend mit der Receptivität des Anschauungs-Vermögens, das wir als eine den äussern Stoff bildende Kraft durch die Einbildungskraft bezeichnen, mit der erwachenden Spontaneität des Verstandes ihre höheren Stufen erreicht. Beide sind als gemeinschaftliche Factoren nie ganz von einander zu trennen, so wie aber die Selbstthätigkeit des Verstandes in einem höheren Grade sich hervorthut, wird sich auch auf dem religiösen Gebiet eine von der bisher beschriebenen verschiedene Erscheinung zeigen. Es ist dies

2. der Dualismus, den wir auf die eigentliche Thätigkeit des Verstandes zurückführen. Mit dem Selbstbewufstseyn entwickelt sich zugleich auch das religiöse Bewufstseyn. Jenes haben wir bisher blos von der Seite betrachtet, wie es, zumal in seiner ersten Entwicklung, wo es noch mit dem äussern Seyn zusammenfliefst, ein Mannigfaltiges darstellt, mit einem steten Wechsel der Zustände, nun aber ist es auch als ein Verschiedenartiges zu nehmen, mit einem bestimmten Gegensaz. Da das Selbstbewufstseyn

nichts anders is, als das Innewerden seiner selbst als seines Lebendigen, und somit mit dem Gefühle seiner selbst zusammenfällt, jedes Gefühl aber, wenn es wirklich seyn, und einen Zeitmoment erfüllen soll, kein vollkommen gleichgültiges, sondern nothwendig entweder ein angenehmes oder unangenehmes ist, so mufs auch das religiöse Bewufstseyn denselben Gegensaz in sich aufnehmen. Da nun aber ferner, vermöge des unzertrennlichen Zusammenhangs des einzelnen Lebens mit der Gesammtheit des übrigen Seyns, das Bewufstseyn in seinen verschiedenen Zuständen immer durch die Einwirkungen der äussern Welt bestimmt ist, so mufs der in dem Selbstbewufstseyn sich aussprechende Gegensaz auch auf die äussern Erscheinungen der Welt überhaupt übergetragen, und auch in dieser Beziehung wieder mit dem religiösen Gefühl in Verbindung gesezt werden. Es zerfällt daher das gesammte endliche Seyn, sofern es auf das einzelne Leben entweder fördernd oder hemmend, angenehm oder unangenehm einwirkt, in einen grofsen Gegensaz, den des Guten und Bösen, und da das Abhängigkeitsgefühl diesen Gegensaz auf Eines zu beziehen unfähig ist, so werden nun an die Spize des Gegensazes zwei völlig getrennte und einander feindlich entgegenstehende Wesen gesezt, von welchen der Mensch sich auf eine entgegengesezte Weise abhängig fühlt. Wenn wir aber diesen Gegensaz den zwischen dem Guten und Bösen nennen, so nehmen wir diese Begriffe nicht in ihrem eigentlichen ethischen Sinn, sondern nur als den objectiven Ausdruck für das Angenehme und Unangenehme des Gefühls, da diese Religionsform, von welcher wir hier reden, sich zwar in ihrer weitern Ausbildung auch mit den ethischen Begriffen verbinden kann, ursprünglich aber von ihnen unabhängig ist, und blos vom sinnlichen Gefühl ausgeht. Vielmehr ist sie, wenn sie hauptsächlich auf die ethischen

Begriffe bezogen wird, auch schon nahe daran, den strengen Gegensaz wieder aufzuheben, und im Abhängigkeitsgefühl auszugleichen, indem auf das Ethische bezogen, das sinnlich Unangenehme auch ein Angenehmes werden kann, und somit der Grund wegfällt, diesen Gegensaz als einen für sich seyenden anzusehen. Den Verstand aber bezeichnen wir vorzugsweise als dasjenige Vermögen, das dazu thätig ist, das auf die angegebene Art modificirte Gefühl der Abhängigkeit auf eine bestimmte Vorstellung zu bringen, denn das Geschäft des Verstandes ist es, das Mannigfaltige zu trennen, und auf eine höhere Einheit zurückzuführen. Je durchgängiger er aber die Einheit, nach welcher er strebt, zu verfolgen sucht, desto entschiedener sind die Widersprüche und Gegensäze, auf welche er stöfst, ohne sie selbst wieder unter sich vereinigen zu können. Daher ist seine höchste Einheit immer nur die Einheit eines Gegensazes. Sofern wir aber hier den Dualismus auf die Vorstellung eines guten und bösen Wesens beziehen, können wir ihn nicht ebenso wie die beiden andern Formen als eine eigene und selbstständige Form gelten lassen. Die Vorstellung eines absolut bösen Wesens ist, um von dem Nebeneinanderseyn eines guten und bösen Grundwesens nichts zu sagen, eine in Widersprüche sich verwickelnde, und darum nicht durchführbare, indem je höher der Begriff des Bösen genommen wird, um so mehr auch die innere Nichtigkeit seines Wesens sich hervorthun mufs. Wir lassen daher das, was wir über den Dualismus als eine eigene Form, neben dem Polytheismus und Monotheismus, auseinandergesezt haben, hier wieder fallen, um es später in einer andern Beziehung wieder aufzunehmen.

3. Den Monotheismus sehen wir mit Recht als das Erzeugnifs der Vernunft an. Das Bewufstseyn ist nicht mehr ein blos mannigfaltiges, oder in einen gro-

ſsen Gegensaz getheiltes, sondern eine Einheit, in die alles Wechselnde und Verschiedenartige der einzelnen Zustände sich auflöst. Und auf dieselbe Weise ist auch die im Bewuſstseyn sich darstellende Welt als eine Einheit dem Bewuſstseyn gleichgesezt. Spricht sich nun in diesem Selbstbewuſstseyn auch das religiöse Bewuſstseyn aus, so kann auch in diesem keine Verschiedenheit und keine Trennung mehr seyn, sondern nur schlechthin eine Beziehung auf eine Einheit, welche, als Vorstellung eines seyenden Wesens aufgefaſst, die Idee des einen göttlichen Wesens giebt. Das Vermögen aber alles gegebene Mannigfaltige auf eine schlechthin seyende Einheit zurückzuführen, ist allein die Vernunft, und der Monotheismus kann daher nicht zu seiner Erscheinung kommen, ehe die Entwicklung der geistigen Vermögen bis auf den Punkt gekommen ist, auf welchem die Thätigkeit der Vernunft sich klar kund thut. Dieser Monotheismus selbst aber wird sich auf verschiedene Weise gestalten, je nachdem der Widerspruch, der sich auf der untergeordneten Stufe hervorgethan hat, von ihm ausgeglichen wird. Jener Gegensaz kann nämlich dadurch zu einem blos scheinbaren gemacht werden, daſs das eine Glied desselben, das, was das Lebensgefühl stört und hemmt, das Unangenehme, oder das sinnliche Uebel, als nichts positives angesehen wird, sondern als ein bloser Mangel, der mit der dem Endlichen natürlichen Beschränkung unmittelbar verbunden ist. Das Uebel ist überall nur am Guten, das Unvollkommene am Vollkommenen, und je mehr sich die Schranke erweitert, und das Endliche auf ein Unendliches bezogen wird, desto mehr erscheint die eine Seite des Gegensazes als eine reine Negation. Bei dieser Ansicht ist es nicht anders möglich, als daſs Gott und Welt identificirt werden. Die Welt ist die Gesammtheit des getheilten endlichen Seyns, Gott als die Ursache desselben, die

absolute Einheit, das unendliche Seyn. Wird diese absolute Ursache alles endlichen Seyns als eine lebendige und organisch wirkende Ursache genommen, so wird die Welt zur Natur, und wir kommen auf das System des Natur-Pantheismus, der seinem Princip nach Monotheismus ist, aber sehr leicht und gewöhnlich mit dem Polytheismus in die engste Verbindung tritt. Von diesem dem Pantheismus gleich zu sezenden Monotheismus, dessen lezter Grund eine nicht weiter zu erklärende Naturnothwendigkeit ist, ist jedoch eine andere Art des Monotheismus zu unterscheiden, die auf einer andern Lösung des oben bemerkten Gegensazes beruht. Dieser Gegensaz nämlich zwischen dem, was das Leben des Einzelnen entweder hemmt oder fördert, kann auch dadurch verschwinden, daſs jede Hemmung des Lebens auch wieder als eine Förderung desselben genommen wird, jedes Leiden auch wieder als eine Thätigkeit. Die Hemmungen des einzelnen Lebens haben ihren Grund in dem Zusammenseyn mit dem übrigen endlichen Seyn, aber das dadurch begründete leidentliche Verhältniſs erweckt in dem Endlichen das Bewuſstseyn seines für sich Gesezt-seyns, und einer von jeder äussern Einwirkung unabhängigen freien Willenskraft und Thätigkeit. Diese Thätigkeit aber kann nicht gedacht werden ohne einen bestimmten Zweck, der die Aufgabe der gesamten Thätigkeit ist, in Beziehung auf welche auch alle leidentlichen Zustände nur als Veranlassungen und Mittel angesehen werden können, eine bestimmte Art von Thätigkeit anzuregen und zu verwirklichen. Der Zweck dieser Thätigkeit selbst ist bestimmt durch den mit der Freiheit des Willens unmittelbar gesezten Gegensaz zwischen dem Guten und Bösen, in welchen sich nun als den höheren der obige zwischen dem Angenehmen und Unangenehmen auflöst, so daſs die Hemmungen des Lebens nicht als wirkliche Hemmungen

angesehen werden, indem der Zweck der sittlichen Thätigkeit auch ungeachtet derselben und erst durch sie zur Realität kommen kann. Wird nun mit diesem Bewufstseyn sittlicher Zwecke, als der Gesammt-Aufgabe der Thätigkeit, das Abhängigkeitsgefühl in Verbindung gesezt, so bildet sich hieraus die teleologische Ansicht, nach welcher Gott nicht blos die oberste Ursache der Welt, sondern auch Urheber einer sittlichen Weltordnung ist, und keineswegs wie nach dem pantheistischen Monotheismus mit der Welt identificirt werden darf, sondern von ihr als intelligente, mit Selbstbewufstseyn, und nach sittlichen Zwecken wirkende Ursache unterschieden werden mufs. In diesem Monotheismus allein, dem höchsten Erzeugnifs der mit der Vernunft gereiften geistigen Entwicklung des Menschen, erhält das religiöse Bewufstseyn seine wahrhafte und reinste Bedeutung.

Indem uns die Auseinandersezung der genannten Religionsformen von selbst auf den Begriff einer ethischen Gottheit führt, und uns damit auf die oben gemachte Hauptunterscheidung zwischen dem Natürlichen und Sittlichen zurückweist, so können wir nun ebendies als den allgemeinsten Gesichtspunkt feststellen, von welchem aus die verschiedenen Vorstellungen über das Wesen der Gottheit aufzufassen sind. So lange der Mensch sich selbst nur als ein einzelnes Glied des allgemeinen Naturzusammenhangs betrachtet, sind es auch nur die Begriffe der Natur, unter welchen er sich die Gottheit vorstellt. Das Leben, das er in sich selbst fühlt, ist dasselbe, das ihm in allen Erscheinungen und Wesen der Natur entgegenkommt. Dieselben Gefühle, die sein Inneres bewegen, beseelen auch das grofse Ganze der Natur, und überall antwortet sie ihm mit gleichgestimmten Ton. Wenn z. B. nach Paus. Att. c. 35. die, welche um die Stadt Salamis wohnten, erzählten, nach dem Tode des Aias

sey zuerst eine Blume aus der Erde gewachsen, die, weiſs und etwas röthlich, Buchstaben an sich trug, die sowohl den Namen des Helden, als auch den Klagelaut über seinen Tod bezeichneten (Ai, Ai flos habet inscriptum. Ovid. Met. X. 215.) so ist dies eines der schönsten und sprechendsten Beispiele, worin sich uns diese Gefühls-Einheit der Natur und des Menschen ausdrückt. Es ist ein und derselbe lebendige Geist, der überall waltet und weht, und alle Wesen zur lebendigsten und vollkommensten Einheit vereinigt, und der eigenste Character dieser Ansicht ist, daſs der Mensch sich selbst in die Mitte des Ganzen stellt, und in allen Erscheinungen der Natur, wie in einem lebendigen Spiegel, immer wieder sein eigenes Wesen erblickt. Verbindet sich nun mit dieser Vorstellungsweise das dem Menschen inwohnende Gefühl der Abhängigkeit von einer höhern ihn bestimmenden Ursache, so wird die Natur das göttliche Wesen selbst, und es ist kein wesentlicher Unterschied der Ansicht, ob sich die einzelnen Kräfte der Natur zu einer Mehrheit göttlicher Wesen gestalten, oder aus der Einheit des Naturlebens die Vorstellung von Einem göttlichen Wesen entsteht. Gehört es überhaupt zum Wesen der Religion, den Menschen in ein unmittelbares und inniges Verhältniſs zu der Gottheit zu sezen, so entspricht dieser Foderung keine andere Ansicht vollkommener. Wie die Natur ihn überall umgiebt, so ist ihm auch die Gottheit überall nahe und gegenwärtig. Die ganze Natur ist eine lebendige Offenbarung der Gottheit, in allen ihren Regungen und Wirkungen vernimmt er die Zeichen und die Sprache des mit ihm verkehrenden höheren Wesens, da das natürliche Verhältniſs zwischen Gott und dem Menschen, das hier noch allein in Betracht kommt, nichts in sich enthält, was einer solchen unmittelbaren Verbindung im Wege stehen könnte. So sehr aber auch diese

Ansicht, auch auf einer höhern Stufe der religiösen Ausbildung, ihre Wahrheit behauptet, und so gewifs jede Religion ihre Naturseite haben mufs, so ungenügend erscheint sie gleichwohl, solange die ethischen Begriffe noch von ihr gesondert sind. Diese entwickeln sich dann erst, wenn sich der Mensch von dem Zusammenhang mit der Natur, mit welcher er anfänglich noch gleichsam zusammengewachsen ist, allmälig losreifst, und sich in seinem eigenthümlichen Character der äussern Natur entgegenstellt. Damit ist ihm das Bewufstseyn seiner sittlichen Natur aufgegangen, und das ihn auf allen Stufen seiner Entwicklung begleitende Gefühl der Abhängigkeit von einer höchsten Ursache äussert sich nun dadurch, dafs auch der Gegenstand desselben als der idealische Inbegriff aller, in der Vernunft sich aussprechenden, sittlichen Geseze gedacht wird. Wie er selbst von der Natur sich lostrennt, so erhebt sich auch der Begriff der Gottheit über den der Natur, und wenn er auch gleich noch in dem Naturleben den lebendigen Geist der Gottheit ahnet und erkennt, so wird doch auch die in der Natur sich darstellende Offenbarung der Gottheit auf bestimmte, aus der teleologischen Ansicht fliessende Begriffe bezogen, und durch sie beschränkt. Natürliches und Göttliches fällt nicht mehr in Eins zusammen, sondern wird nun im Begriff von einander geschieden. Es ist nicht mehr blos die Idee des Lebens der höchste Mafsstab für das Wesen der Gottheit, sondern die Idee des geistigen und persönlichen Lebens, die Idee einer von der Natur verschiedenen, mit Bewufstseyn, und nach den in ihrer geistigen Natur liegenden Gesezen und Zwecken wirkenden Intelligenz macht den vollen Begriff des göttlichen Wesens aus, und so tritt nun auch, nach dieser Ansicht, was das Verhältnifs des Menschen zur Gottheit betrifft, das natürliche Verhältnifs in dem Mafse zurück, in

welchem dieses einem höheren, auf der eigenthümlichen Natur des Menschen beruhenden untergeordnet wird. Die Naturbegriffe und die ethischen Begriffe bilden demnach den Gegensaz, der in Hinsicht der verschiedenen Vorstellungen über das Wesen der Gottheit stattfinden kann. Es sind zwei einer und derselben Sphäre angehörenden Vorstellungsweisen, von welchen die höhere die niedere nicht ausschliefst, sondern nur in sich aufnimmt und sich unterordnet. Wie aber der Uebergang von dem einen Glied des Gegensazes zu dem andern nicht unmittelbar, sondern nur durch ein Mittleres, in welchem beide sich ausgleichen, geschehen hann, so mufs es auch einen solchen Begriff von dem göttlichen Wesen geben, der in die Mitte fällt zwischen den rein-ethischen Begriff desselben, und den blofsen Naturbegriff. Es ist dies derjenige Begriff, in welchem das Ethische zwar bereits hervortritt, aber noch nicht auf die innere geistige Natur des Menschen, sondern nur auf das äussere Seyn bezogen wird. In den Verhältnissen des äussern geselligen Lebens entwickelt sich dem Menschen zuerst das Bewufstseyn der in seiner Natur liegenden ethischen Begriffe, und daraus gestaltet sich in ihm die Vorstellung von persönlichen göttlichen Wesen, von welchen er sich in seinen geselligen Verhältnissen abhängig fühlt. Wie die Naturgötter nichts anders sind, als die religiöse oder personificirende Bezeichnung der in der Natur wirksamen Kräfte, so sind auch die Götter, die als Ordner und Vorsteher der Verhältnisse des geselligen Lebens gedacht werden, nichts anders, als die Begriffe, auf welche die Verhältnisse des geselligen Lebens nach ihren verschiedenen Beziehungen zurückzuführen sind, als eine lebendige Einheit vorgestellt. Wie sehr diese Vorstellungsweise noch mit dem Naturbegriff zusammenhängt, ist am besten daraus zu sehen, dafs dieselben Götter, in welchen die Naturkräfte perso-

nificirt werden, auch die personificirten Verhältnisse des geselligen Lebens sind, und wie wenig die dadurch ausgedrückten ethischen Begriffe, ihrer innern Nothwendigkeit nach, zum Bewufstseyn gekommen sind, dafür ist der einfachste Beweis, dafs ihre Gültigkeit hauptsächlich oder vielmehr allein auf ihrer Objectivirung durch äussere Personen beruht. Gleichwohl ist eine Annäherung an den eigentlichen ethischen Begriff der Gottheit nicht zu verkennen, sowohl in den unmittelbaren Begriffen, unter welchen diese göttlichen Wesen gedacht werden, als auch darin, dafs der Begriff persönlicher Wesen, der in den personificirten Naturkräften noch keine feste Haltung und Begrenzung bekommen hat, nun bestimmter als wesentliche Eigenschaft der Gottheit hervorgehoben wird. Es hat aber diese Vorstellungsweise selbst verschiedene Stufen ihrer Ausbildung, je nachdem in ihr mehr die Einheit des göttlichen Wesens, oder die Vielheit zum Vorschein kommt, und wenn wir nun überhaupt die oben beschriebenen Hauptformen des Polytheismus und Monotheismus mit den zulezt entwickelten Begriffen zusammen stellen, so ergiebt sich uns, dafs der Polytheismus nur da hervortreten kann, wo entweder die Naturkräfte, oder die Verhältnisse des geselligen Lebens als Götter personificirt werden, mit dem ethischen Begriff der Gottheit aber unverträglich ist, da die Einheit der sittlichen Zwecke nur als eine persönliche Einheit des göttlichen Wesens gedacht werden kann. Zwar haben auch die Personificationen der Naturkräfte und der geselligen Verhältnisse ihre monotheistische Seite in dem Natur-Pantheismus, und in denjenigen Religionsformen, in welchen, wie z. B. in der Mosaischen, das Ganze des äussern geselligen Lebens als eine positive Institution der Gottheit dargestellt ist, aber diese Arten des Monotheismus können immer nur als Durchgangs-

punkte zum vollendeten ethischen Monotheismus angesehen werden.

Es bietet sich uns hier eine merkwürdige erläuternde Analogie dar, die wir nicht übergehen können. Wie der Begriff der Religion mit dem des Staates in manchem zusammentrifft, so lassen sich auch mit den hier entwickelten drei Religionsformen, dem Polytheismus im weitern und engern Sinn, und dem Monotheismus die bekannten drei Staatsformen der Demokratie, Aristokratie, und Monarchie zusammenstellen. Wie bei dem niedern Polytheismus Höheres und Niederes im Bewufstseyn noch nicht recht auseinandergeht, und das zufälligste Endliche als Göttliches genommen werden kann, so tritt auch bei der Demokratie der Gegensaz zwischen dem Allgemeinen und Besondern, den Regierenden und Regierten, dem Gemeingeist und Privatinteresse in jedes Einzelnen Bewufstseyn nur schwach auseinander, weil jeder ebensogut Obrigkeit als Unterthan seyn kann, und das Allgemeine wird immer durch den Einflufs des Einzelnen getrübt, statt dafs sich Beides innig durchdringen sollte. In der Aristokratie ist der Gegensaz schon stärker gespannt, indem einige wenigstens ausgeschieden sind, welchen das Regieren und Regiertwerden nicht zugleich zukommt. Ebenso ist auch im eigentlichen Polytheismus der Gegensaz zwischen dem Höhern und Niedern schon bestimmter, nicht auf das Zufällige, sondern nur auf dasjenige übergetragen, wovon sich der Mensch in einem höhern Sinn abhängig fühlt. Aber er fühlt sich noch nicht in jeder Beziehung abhängig, das Höhere fällt immer auch noch mit dem Endlichen zusammen, und die Einheit des Ganzen ist noch nicht als Princip durchgedrungen. Dies geschieht erst in der Monarchie, und dem ihr parallelen Monotheismus. Hier ist der Gegensaz am schärfsten bestimmt durch das Bewufstseyn der allgemeinen und durchgängig

gleichen Abhängigkeit alles Endlichen und jedes Einzelnen von dem Einen. Es ist eine Einheit, für welche schlechthin keine Mehrheit gedacht werden kann, indem in der Mehrheit das Abhängige selbst wieder der Grund der Abhängigkeit wäre, also im Bewufstseyn zusammenfiele, was aufs bestimmteste auseinander gehalten werden soll. Wie die Demokratie und Aristokratie eigentlich nur in kleinern Staaten bestehen kann, so ist auch der Polytheismus immer nur mehr oder minder local, und wie bei der höchsten Entwicklung des politischen Bewufstseyns der Staat nur eine streng monarchische Form haben kann, weil nur bei dieser Form, mit Ausscheidung jedes aristokratischen Elements, das politische Bewufstseyn Aller ein gleiches seyn kann, so kann auch der reine Monotheismus nur da sich entwickeln, wo das Bewufstseyn der Welt ohne aristokratischen Particularismus, in Beziehung auf Ein Volk, wie im Judenthum und Muhamedanismus, eine reine Einheit ist. Wie daher in den Hellenischen Staaten die Demokratie, Aristocratie und Monarchie nur wechselnde Zustände waren, die auf einander folgten, ohne dafs die politische Idee eine andere wurde, so waren auch ihre Religionsformen des Polytheismus und Monotheismus immer nur schwebende und wechselseitig in einander übergehende Begriffe. Als Arten unterscheiden sich Polytheismus und Monotheismus, so wie Demokratie, Aristocratie und Monarchie nur dann, wenn das religiöse Bewufstseyn, wie das politische, durch eine völlig neue Evolution von der niedern Stufe zu einer höhern, von der unbestimmten Vielheit zur Einheit im höchsten und strengsten Sinne sich erhoben hat. Man vergl. über einige dieser Bestimmungen, soweit sie auf die Staatsformen Bezug haben, Schleiermachers treffliche Abhandlung über die Begriffe der verschie-

denen Staatsformen in den Schriften der Berl. Akad. 1815.

Es beziehen sich aber alle diese Formen nur auf diejenige Seite des Abhängigkeitsgefühls, in welcher es sich als bestimmte Vorstellung eines ihm entsprechenden Gegenstandes ausprägt, und der Saz, den wir bisher entwickelt haben, ist eigentlich nur dieser, daſs das religiöse Bewuſstseyn, seinem Inhalt und Umfang nach, immer bedingt ist durch den Inhalt und Umfang unsers Selbstbewuſstseyns überhaupt. Wie sich aus der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauungen zuerst die relative Einheit der Verstandesbegriffe, und aus dieser erst die absolute Einheit der Vernunft entwickelt, so hat auch das religiöse Bewuſstseyn eine bald engere, bald weitere Sphäre, und wie zuerst das Bewuſstseyn des Naturlebens überhaupt, dann aber das Bewuſstseyn eines durch sittliche Geseze bestimmten Lebens den Inhalt unsers Selbstbewuſstseyns ausmacht, so verhält es sich auch mit dem Inhalt unsers religiösen Bewuſstseyns. Höheres und Niederes ist zwar in unserem Bewuſstseyn immer einander entgegengesezt, indem sonst von einem Gefühle der Abhängigkeit gar nicht die Rede seyn könnte, aber ein eigentlicher Gegensaz offenbart sich uns dann erst, wenn wir, was den allgemeinen Inhalt unsers Bewuſstseyns ausmacht, auf das wirkliche Leben beziehen, wie es sich in seinen einzelnen Momenten in unserm Bewuſstseyn darstellt. Wenn sich in uns das Bewuſstseyn unserer sittlichen Natur entwickelt hat, und wir uns als sittliche Wesen unserer Abhängigkeit von Gott als der höchsten sittlichen Intelligenz bewuſst sind, so wird dieses Bewuſstseyn unserer Abhängigkeit doch nur dann zu einem wirklichen Gefühl, wenn wir die einzelnen Erscheinungen unsers sittlichen Lebens, wie es in der Wirklichkeit ist, bald in Einklang, bald in Widerspruch mit unserm religiösen

Bewuſstseyn finden, und daher bald mit einem angenehmen, bald mit einem unangenehmen Gefühl erfüllt werden. Das Angenehme und Unangenehme des Gefühls ist aber hinwiederum bestimmt durch die Stufe, auf welcher die Entwicklung unsers Bewuſstseyns überhaupt steht. Das Gefühl der sittlichen Lust und Unlust kann nur dann entstehen, wenn sich unser sittliches Bewuſstseyn selbst schon entwickelt hat. Es wird daher auch der Gegensaz, der sich in unserm Abhängigkeitsgefühl entwickelt, je mehr das reine Bewuſstseyn unserer selbst durch die empirische Wirklichkeit des individuellen Lebens modificirt und getrübt wird, in Hinsicht seiner einzelnen Formen ebenso verschieden seyn, als unser Bewuſstseyn überhaupt auf die eine oder andere Weise sich ausgebildet hat. Hat sich unser Bewuſstseyn auf die Stufe des sittlichen Bewuſstseyns erhoben, so ist es die Sünde allein, in welcher sich der im Abhängigkeitsgefühl hervortretende Gegensaz darstellen kann. Wie wir aber auch den Begriff der Sünde bestimmen und theilen mögen, so wird er immer zu eng seyn, um die verschiedenen Erscheinungen, die sich auf dem hieher gehörigen Gebiete der Religionsgeschichte uns darbieten, unter Einen Gesichtspunkt bringen zu können, wenn wir nicht die Sünde als eine Hemmung des höheren sittlichen Lebens ansehen, wie es in der Einigung des sinnlichen Bewuſstseyns mit dem Bewuſstseyn Gottes bestehen soll, und diese Hemmungen des sittlichen Lebens auf den allgemeinen Begriff der Lebenshemmungen zurückführen, in welchen wir sowohl die Sünde als das Uebel zusammenfassen können. Mit dem Gefühle der Abhängigkeit des endlichen Seyns von dem unendlichen Seyn Gottes, ist der Begriff von Hemmungen, welche von dem endlichen Seyn, als einem seiner Natur nach beschränkten und unvollkommenen, nicht zu trennen sind, unmittelbar verbunden.

Es sind die für jedes einzelne endliche Seyn aus dem Bewufstseyn seines Naturzusammenhangs mit dem übrigen endlichen Seyn hervorgehenden natürlichen Übel, und das endliche Seyn ist in dieser Hinsicht blos nach seiner leidentlichen Seite genommen. Diesem blos leidentlichen Seyn aber wird jedes endliche Seyn, wenn es einmal seiner selbst als eines für sich seyenden bewufst geworden ist, eine vom Naturzusammenhang unabhängige freie Kraft der Thätigkeit entgegensezen, deren Geseze und Zwecke sowohl nach dem unmittelbaren Bewufstseyn, als nach der, vermöge des Abhängigkeitsgefühls nothwendigen, die teleologische Ansicht begründenden Beziehung auf das Bewufstseyn Gottes, über das sinnliche und natürliche Leben ein höheres sittliches Leben stellen. Wie die sittliche Freiheit ihrer Wurzel nach eine vom äussern Naturzusammenhang unabhängige Kraft ist, so ist auch das sinnliche Leben dem sittlichen so untergeordnet, und von ihm geschieden, dafs die Hemmungen des sinnlichen Lebens nicht zugleich Hemmungen des sittlichen Lebens seyn können. Gehemmt ist vielmehr das sittliche Leben nur dann, wenn das sinnliche Leben, das dem sittlichen stets untergeordnet seyn soll, die Thätigkeit desselben so zurückhält und unterdrückt, dafs es sich unabhängig von demselben bewegt, und dieser leidentliche Zustand des sittlichen Lebens, in welchem, da das höhere sittliche Leben mit dem Bewufstseyn Gottes in Eins zusammenfällt, das sinnliche Bewufstseyn das religiöse verdunkelt und hemmt, ist nun eben die Sünde, als freie That, weil die Freiheit, als Selbstbestimmung des Willens, das Vermögen ist, den leidentlichen Einwirkungen, mit welchen das sinnliche Leben im Naturzusammenhang gesezt ist, eine innere Thätigkeit entgegenzusezen, und jene dieser unterzuordnen. Das Leidentliche oder Sinnliche in die Thätigkeit des Willens aufgenommen, ohne Be-

ziehung auf die nothwendigen Geseze und Zwecke der sittlichen Freiheit, ist das Böse, das wir mit Rücksicht auf Gott Sünde nennen. Diesem zufolge giebt es nun zweyerlei Hemmungen des Lebens, des sinnlichen und sittlichen, Uebel und Sünde. Beide aber verhalten sich so zu einander, daſs nur entweder die einen oder die andern als wirkliche Lebenshemmungen angesehen werden können, nicht aber beide zugleich, wie ja auch das sinnliche und sittliche Leben nur so neben einander bestehen können, daſs das eine dem andern untergeordnet ist. Ist das sittliche als das wahre Leben erkannt, so verliert das Uebel seine eigentliche Bedeutung, und nur das sittliche Uebel ist das wahre Uebel, gilt das sinnliche Leben für das wahre Leben, so ist auch das sinnliche Uebel das einzige, und mit dem Begriff eines höhern Lebens fehlt auch der Begriff eines höhern Uebels, als Hemmung des Lebens. Wie sich nun aber aus dem Gefühle der Abhängigkeit mit dem Bewuſstseyn des endlichen Seyns auch das Bewuſstseyn von Hemmungen des sinnlichen und sittlichen Lebens entwickelt, so muſs nun auch mit dem Gefühle der Abhängigkeit, da ja das endliche Seyn als ein abhängiges von dem unendlichen Seyn, oder dem Bewuſstseyn Gottes nicht zu trennen ist, die Aufgabe gesezt seyn, die mit dem endlichen Seyn verbundenen Lebenshemmungen durch das unendliche Seyn Gottes aufzuheben, und dadurch das Leben, das sinnliche oder das sittliche, zu fördern. Daraus construirt sich die allen Religionen gemeinschaftliche Aufgabe, deren Verschiedenheit in den einzelnen Religionsformen allein in der Verschiedenheit der Ansicht ihren Grund hat, die wahre Realität des Lebens entweder in das sinnliche, oder das sittliche Leben zu sezen, und die Hemmungen, die von dem Leben nicht zu trennen sind, auf das eine oder andere zu beziehen. Ist das sinnliche oder äussere Le-

ben das wahrhaft reelle, so ist der Begriff der Sünde entweder noch nicht zum Bewufstseyn gekommen, oder so untergeordnet, dafs sie in dem Uebel mitbegriffen ist, als eine aus der Beschränkung des endlichen Lebens unmittelbar hervorgehende Folge. Ja wenn auch die Sünde vom Uebel unterschieden und in ihrem eigentlichen Begriff aufgefafst ist, so wird sie doch in denjenigen Religionssystemen, in welchen der Begriff der sittlichen Thätigkeit noch nicht zu seiner völligen Reinheit hindurchgedrungen ist, so hinter das Bewufstseyn des sinnlichen Lebens zurückgeschoben, als eine übersinnliche That, mit welcher der Abfall und die Quelle alles Uebels gekommen, dafs da, wo kein Bewufstseyn ist, auch keine freie ethische Handlung und Zurechnung seyn kann. Das sittlich Böse hat seinen Grund nicht in der freien Thätigkeit des Willens, sondern in dem leidentlichen Zustand der endlichen Natur, und erscheint, wie das natürliche Uebel, als eine Schickung. Wo aber alle Hemmungen des Lebens, die durch die Beziehung des endlichen Seyns zum Unendlichen zum Bewufstseyn kommen, nur das äussere im Natur-Zusammenhang mitbegriffene Seyn betreffen, da kann auch die Aufhebung des auf diese Art in dem Bewufstseyn des endlichen und unendlichen Seyns sich aussprechenden Gegensazes nur in der Förderung des physischen Daseyns bestehen. Daher werden in denjenigen Religionen, in welchen diese Naturansicht die vorherrschende ist, alle Offenbarungen des göttlichen Wesens zunächst nur den Zweck haben, das harmonische Gleichgewicht der Naturkräfte zu erhalten, und die Selbstzerstörung des Naturlebens zu verhüten, oder die endlichen Wesen aus ihrem beschränkteren unvollkommneren Seyn auf eine höhere Stufe zu einem vollkommneren Seyn zu erheben, in welchem nur unter der Voraussezung eines geförderten physischen Lebens auch ein reineres gei-

siges und sittliches Leben sich entwickeln kann. Wir wollen zwar keineswegs behaupten, dafs diejenigen Religionen, die den mit dem religiösen Bewufstseyn sich darstellenden Gegensaz, und die Aufhebung desselben aus dem Gesichtspunkt des sinnlichen oder natürlichen Lebens auffassen, die ethischen Begriffe gänzlich ausschliefsen, wenn aber hier eine bestimmte Grenzlinie gezogen werden soll, so müssen wir wenigstens an dieser Bestimmung festhalten, dafs in ihnen das Ethische dem Natürlichen, die Sünde dem Uebel, die thätigen Zustände den leidentlichen untergeordnet sind. Und dies sehen wir auch daraus, dafs die Anfoderungen, die an die sittliche Willenskraft und Thätigkeit gemacht werden, um, was sie von eigentlicher Sünde neben dem Uebel annehmen, aufzuheben, ebenso auf ein minimum von sittlicher Thätigkeit zurückgeführt sind, wie der Ursprung der Sünde von ihnen aus einem minimum freier Thätigkeit abgeleitet wird. Wie der übersinnliche Act, durch welchen mit dem beschränkten endlichen Seyn auch die Sünde entstund, als eine bewufstlose, in ihrem Grunde nicht weiter erklärbare That mehr einem leidentlichen Zustande gleichkommt, als für eine freie Willensthätigkeit gehalten werden kann, so besteht auch die sittliche Thätigkeit, zur Aufhebung des mit der Sünde entstandenen Gegensazes, mehr nur in einer stillen in sich gekehrten Trauer über die dem endlichen Seyn anhängende Unvollkommenheit, und in einer leidensvollen Sehnsucht nach einem bessern Zustande, als in einer in lebendige Thätigkeit übergehenden Rückwirkung.

Der Naturansicht steht gegenüber die ethische oder teleologische, welche, überall auf die freie Thätigkeit zurückgehend, das Naturleben dem höhern sittlichen Leben unterordnet, und die Hemmungen desselben durch jenes, weil sie in der freien Bestimmung des Willens ihren Grund haben, für Sünde er-

klärt, und daher auch aus diesem Begriffe den sich ergebenden Gegensaz auf dieselbe Weise construirt, wie jene andere Ansicht aus dem Begriffe des Uebels. Der Begriff der Sünde selbst aber, so wie er sich in dem religiösen Bewufstseyn zu entwickeln beginnt, theilt sich wiederum in zwei verschiedene Begriffe. Wir mögen die Sünde entweder negativ als eine Hemmung einer Thätigkeit oder Aeusserung des sittlichen Lebens, oder positiv als eine in die Bestimmung des Willens aufgenommene, die sittliche Thätigkeit zurückdrängende Aeusserung des sinnlichen Lebens ansehen, so ist sie in jedem Fall eine That, bei welcher wir, wie bei dem sittlichen Leben überhaupt, die äussere Seite von der innern, die Erscheinung von dem übersinnlichen Grunde derselben unterscheiden müssen. Wird nun das sittliche Leben zuerst, wie ja überhaupt die ganze geistige Entwicklung des Menschen mit dem Aussern anhebt, und von diesem aus zu dem Innern fortgeht, nach seiner äussern Seite genommen, so kann es in nichts anderem bestehen, als in der Beobachtung gewisser Gebote und Vorschriften, welche, als äussere Norm der freien Bestimmung des Willens für das äussere Handeln vorgehalten, die rohe sich selbst überlassene Naturgewalt der sinnlichen Triebe bezähmen, und die freie Willensthätigkeit zum Gehorsam gegen ein anderes, von dem Triebe der Sinnlichkeit verschiedenes Gesez des Handelns gewöhnen und bilden sollen, damit durch das vorbereitende äussere Gesez allmälig die innere Gesezmäfsigkeit des sittlichen Lebens zum Bewufstseyn komme. Es wird sich daher auch der Gegensaz, den jede Religion mit dem religiösen Bewufstseyn zugleich sezt, und wieder aufheben soll, auf die Hemmungen beziehen, welche durch die dazwischentretende überwiegende Naturgewalt der sinnlichen Triebe den Gehorsam gegen das vorgeschriebene äussere Gesez unterbrechen. Das äussere Gesez

aber, das dem sinnlichen Triebe eine andere, von der freien Bestimmung des Willens ausgehende Handlungsweise entgegensezt, hat seinen Erkenntnifsgrund gewöhnlich und zunächst nur in einer äussern Auctorität, welche auf dieser Stufe des religiösen Lebens noch die innere Gesezgebung der Vernunft vertreten mufs, und es ist daher hier hauptsächlich dasjenige Gebiet, das die positiven Religionen, indem sie sich über die Sphäre des Naturlebens zum Ethischen erheben, mit ihrem bestimmten Inhalte ausfüllen. Wie nun innerhalb dieser Religionen die Sünde nur mit dem Geseze kommt, und eine bestimmte Handlungsweise nur darum als Sünde erkannt wird, weil sie mit der positiven Gesezgebung, in welcher sich das Bewufstseyn Gottes objectivirt hat, in Widerstreit ist, so ist auch die Art und Weise, wie durch die Sünde im religiösen Bewufstseyn ein Gegensaz entsteht, und wiederum aufgehoben werden soll, damit ganz übereinstimmend. Wenn die Hemmungen des sittlichen Lebens, durch welche das sinnliche Bewufstseyn sich mit dem religiösen entzweit, zunächst nur in den Kreis der sinnlichen Erscheinung, des äusserlichen Handelns fallen, so mufs auch jener Gegensaz selbst äusserlich sich darstellen. Der Uebertretung des Gesezes entspricht die Strafe, und das Strafverhältnifs ist demnach die Form, unter welcher der Gegensaz erscheint. Daher in allen positiven Religionen, die das ethische Gebiet auf diese Art beschränken, ein strenger strafender Ernst sich ausspricht, der auch die Gottheit selbst unter dem vorherrschenden Begriff eines Richters und Rächers der Missethat darstellt. Und so sind es dann auch positive Institutionen, durch welche die Vergebung der Sünde bewirkt, die Unangemessenheit des äussern Verhaltens zu dem sittlichen Leben, wie es als Norm vorgezeichnet ist, ausgeglichen, und somit das sinnliche Bewufstseyn mit dem hö-

heren, dem Bewuſstseyn Gottes in Einigung gebracht werden soll, äussere Handlungen, deren religiöse Bedeutung auf einer bestimmten äussern Sanction beruht, ohne welche jener Zusammenhang zwischen der Sünde und Gnade nicht begriffen werden kann. Was nämlich auf dem Gebiete der Naturreligion nur als eine aus dem Zusammenhang des einzelnen endlichen Lebens mit dem Naturleben überhaupt hervorgehende Veränderung des physischen Seyns anzusehen ist, durch welche der im religiösen Bewuſstseyn gesezte Gegensaz wiederum verschwinden soll, ist nun auf dem Gebiete der ethischen Religionen eine ethische Handlung der Gottheit, die wir Gnade nennen, und was von jenem Standpunkt aus mehr nur als leidentlicher Zustand erschien, oder doch nur als eine in ein unbestimmtes Gefühl sich zusammenziehende sittliche Thätigkeit, dies tritt auf dem jezigen bestimmter als eigene, zu der göttlichen Gnade hinzukommende Thätigkeit hervor, so jedoch, daſs diese, indem sie allein noch auf die äussere Handlungsweise bezogen wird, den vollen Begriff der sittlichen Thätigkeit noch keineswegs erschöpft. Diesen Begriff erhalten wir erst durch diejenige teleologische Religionsform, in welcher der wahre sittliche Gehalt allein in dem innern geistigen Leben gefunden wird, und nur was dieses Leben hemmt und stört, seyen es Gesinnungen oder äussere Handlungen, sofern sie von Gesinnungen nicht zu trennen sind, als eigentliche Sünde gilt. Je mehr aber der Begriff der Sünde geschärft, und je strenger er festgehalten wird, desto gröſser muſs der Gegensaz werden, der zwischen das sinnliche und religiöse Bewuſstseyn hineintritt. Wie nämlich die Sündhaftigkeit des Menschen nicht nach den äusserlich hervortretenden Thaten gemessen werden darf, sondern durch innere Thatsachen die Sünde begangen wird, durch die Gedanken und Begierden des Herzens, so ist es nur eine diese

Ansicht ergänzende Voraussezung, wenn wegen des so allgemein wahrnehmbaren Uebergewichts der Sinnlichkeit über die Vernunft, des Fleisches über den Geist, die menschliche Natur selbst, als der Siz aller zur Sünde geneigten Triebe und Begierden, als eine verdorbene, sündhafte, zum Guten unfähige vorgestellt wird, ungeachtet auf diesem rein teleologischen Standpunkt das Princip keine Beschränkung zuläſst, daſs jede Hemmung der höhern Thätigkeit, als eine in jedem Einzelnen selbst begründete That oder Schuld anzusehen ist, weil jede Abweichung davon den strengen Begriff der Sünde herabstimmte, und sie als ein bloses Naturübel erscheinen lieſse. Die Art aber, wie der Gegensaz sich entwickelt, bestimmt auch die Aufhebung desselben, und je mächtiger und inniger das Bewuſstseyn der Sünde ist, desto unabweisbarer dringt sich auch das Bedürfniſs der Erlösung auf, so daſs das eine von dem andern nicht zu trennen ist. Daher kann auch die Erlösung selbst, indem die Hemmung, die sich in dem auf diese Art bestimmten Bewuſstseyn ausdrückt, weder das sinnliche Leben, noch das sittliche nach seiner blos äusserlichen Seite betrifft, sondern das innere sittliche Leben selbst in seiner reinsten Bedeutung, ebenso wenig weder die Hinwegräumung eines Uebels, noch die Aufhebung einer Strafe zu ihrem nächsten und unmittelbaren Gegenstand haben, sondern nur die Vertilgung der Sünde selbst durch Ertheilung von Unsündlichkeit und Vollkommenheit, in welcher allein die höchste Förderung des wahren sittlichen Lebens, die Seligkeit, besteht. Eine jede andere Erlösung würde das einmal angeregte Gefühl der Erlösungs - Bedürftigkeit auf keine Weise zu befriedigen im Stande seyn, sondern durch den eitlen täuschenden Schein das Verlangen nach der wahren Erlösung von der Sünde selbst nur aufs neue wieder hervorrufen müssen. Wie aber ferner die

Erlösung auf der einen Seite, bei dem Bewufstseyn der Unfähigkeit der eigenen Natur sich selbst zu erlösen, nur als eine durch göttliches Zuthun bewirkte Veranstaltung angesehen werden kann, durch welche ein neues höheres Leben begründet worden ist, so mufs auf der andern alle göttliche Thätigkeit, sofern sie in dem einzelnen Menschen das Werk der Erlösung vollbringt, als die höchste menschliche Selbstthätigkeit gesezt werden. Wie die Sünde als Hemmung des wahren Lebens die eigene That des Menschen ist, so mufs auch die Aufhebung dieser Hemmung, das neue höhere Leben des Geistes von der freien Thätigkeit des menschlichen Lebens ihrem innersten Grunde nach ausgehen, und nur unter dieser Voraussezung kann die rein ethische oder teleologische Ansicht, die jeden Moment des Daseyns, und selbst jede leidentliche Einwirkung auf die sittliche Selbstthätigkeit zurückführt, bei derjenigen Religionsform, welche wir hier von jenen beiden andern, ihrem nothwendigen Begriff nach, unterscheiden wollen, in ihrem wesentlichen Character festgehalten werden.

Vergleichen wir nun die hier beschriebenen Religionsformen, welche den Gegensaz betreffen, der sich im Gefühle der Abhängigkeit zwischen dem sinnlichen und höheren Bewufstseyn entwickelt, und in demselben wiederum verschwinden soll, mit denjenigen Religionsformen, in welchen sich, abgesehen von diesem Gegensaz, das reine Abhängigkeitsgefühl in einer bestimmten Vorstellungsweise des ihm entsprechenden Gegenstandes objectivirt, so bemerken wir eine vollkommene Uebereinstimmung. Wie wir nämlich in dieser leztern Beziehung die Gottheit als Naturwesen und als ethisches Wesen unterschieden, und durch die Beziehung der Gottheit auf die Verhältnisse des geselligen Lebens noch eine mittlere, jene beiden entgegengesezten Vorstellungsweisen in sich verei-

nigende gefunden haben, so prägt sich uns nun der im Abhängigkeitsgefühl sich darstellende Gegensaz am bestimmtesten in den beiden auf gleiche Weise einander gegenüberstehenden Begriffen des Uebels und der Sünde aus, zwischen welche der dritte Begriff, der der Strafe, in die Mitte fällt. Das Uebel gehört in das Gebiet der Natur, die Sünde in das ethische, die Strafe aber ist auf der einen Seite ein äusseres Uebel, auf der andern aber hängt sie mit einer freien That zusammen, da sie nur in Folge einer Schuld verhängt werden kann; und da von dem religiösen Gesichtspunkt aus nur solche Uebel als Strafe angesehen werden können, welche die Uebertretung einer von der Gottheit ausgegangenen Vorschrift nach sich zieht, so kann der Begriff der Strafe nur in solchen Religionen die angemessene Stelle finden, in welchen die Gottheit in ihrer Beziehung auf das gesellige Leben der Menschen gewisse Institutionen und Anordnungen festgesezt hat, durch deren Beobachtung und Uebertretung das sinnliche Bewufstseyn mit dem Bewufstseyn Gottes entweder in Einklang erscheint, oder in Widerspruch. Und wie ferner in denjenigen Religionsformen, die den Naturcharacter an sich tragen, die ethischen Begriffe in der Gottheit, als einem Naturwesen, entweder gar nicht hervortreten, oder wenigstens immer nur eine untergeordnete Stelle einnehmen, und dagegen, wenn die Gottheit als ethisches Wesen erkannt ist, über die Naturseite die ethische Seite gestellt wird, und die Natur nur aus dem teleologischen Gesichtspunkt betrachtet werden kann, so sehen wir nun auch, wenn das Abhängigkeitsgefühl mit dem darin vorkommenden Gegensaz der Gegenstand der Untersuchung ist, die beiden Begriffe, die das ganze Gebiet desselben einschliefsen, in einem umgekehrten Verhältnifs zu einander stehen. Ist es das natürliche Uebel, das die Einigung des sinnlichen

und religiösen Bewufstseyns hemmt, so fehlt in demselben Grade, in welchem der Begriff des Natur-Uebels vorherrscht, der Begriff der Sünde, als ein für sich bestehender, und je mehr dagegen die Sünde als die eigentliche Hemmung des höheren Lebens gefühlt wird, desto mehr verschwindet das natürliche Uebel aus dem Bewufstseyn, da es kein anderes Uebel gibt, als die Sünde, und auch das natürliche Uebel nur in Hinsicht seines Zusammenhangs mit der Sünde als ein wirkliches Uebel empfunden werden kann. Beide Begriffe bilden einen Gegensaz, in welchem bald das eine, bald das andere Glied das überwiegende ist, und in verschiedenem Grad das eine das andere in sich aufnimmt, und sich unterordnet, ohne dafs sie sich, ihrem Wesen nach, völlig ausschliefsen können, wie es üherhaupt die Natur solcher Begriffe ist, deren Einheit in einem höheren gegründet ist, dessen Inhalt sie nur gemeinschaftlich ausfüllen können.

Wir haben bisher das Abhängigkeitsgefühl, wie es seinen allgemeinen Character in verschiedenen besondern Formen ausprägt, zu entwickeln gesucht, und, um es seinem ganzen Inhalt und Umfang nach zu beschreiben, es in einer doppelten Beziehung aufgefafst, wie es sich sowohl in seiner Reinheit, als auch mit dem im Bewufstseyn vorkommenden Gegensaz darstellt. So wie aber einmal dieser Gegensaz sich hervorgethan hat, entsteht die nothwendige weitere Aufgabe, das Abhängigkeitsgefühl auch in derjenigen Beziehung zu entwickeln, wie der erschienene Gegensaz aus dem Bewufstseyn hinwiederum verschwinden soll. Da der Gegensaz selbst von der Art und Weise, wie er aufgehoben werden soll, nicht zu trennen ist, so mufste von den verschiedenen Formen, in welchen die Lösung dieser Aufgabe versucht werden kann, bereits die Rede seyn, nur hat die bisherige Untersuchung sich eigentlich blos auf den Anfangs-

punkt bezogen, von welchem die Aufhebung des Gegensazes ausgehen mufs, und es entsteht daher noch die neue Frage, wie die Aufhebung des Gegensazes in ihrer weitern zeitlichen Folge gedacht werden kann. Da es aber einer allgemeinen Untersuchung nur darum zu thun seyn kann, sich an gewisse feststehende Punkte anzuschliefsen, so nehmen wir, wie wir die Aufgabe auf ihren Anfangspunkt bezogen haben, sie nun sogleich nach ihrem Endpunkt. Die Vollendung aber dieser Aufgabe mufs, da das sinnliche Bewufstseyn auf keinem Punkt seiner zeitlichen Entwicklung sich über seine endliche Beschränkung zu einer vollkommenen Ausgleichung des Gegensazes erheben kann, ausserhalb der Sphäre des zeitlichen Bewufstseyns fallen, und so führt uns nun dieser Theil der Untersuchung auf eine allgemeine Bestimmung der verschiedenen Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode, wie sie sich aus dem Zusammenhang mit den bisher entwickelten Säzen ergeben mufs.

Der Zustand des Menschen nach dem Tode kann im Allgemeinen nur als eine Fortsezung und Vervollkommnung des Zustandes angesehen werden, der mit dem allmähligen Verschwinden des Gegensazes aus dem Bewufstseyn begründet worden ist, als eine Förderung des Lebens in derjenigen Beziehung, in welcher es früher als ein gehemmtes erschienen ist. Die Naturansicht wird sich daher den Zustand nach dem Tode als eine gröfsere oder geringere Befreiung von den natürlichen Uebeln vorstellen, die das zeitliche Leben drücken, als die Rückkehr zu einem um so vollkommenern Zustand eines reinen und ungetrübten Seyns, je tiefer der Abfall war, von welchem das endliche beschränkte Seyn die Folge war. Und wie nach dieser Ansicht in dem Uebel auch die Sünde mitbegriffen ist, nicht als eine freie That des Willens, sondern als leidentliche Folge des beschränkten endli-

chen Seyns, und des *Zusammenseyns* des Geistes mit der materiellen Sinnenwelt, indem nach dieser Ansicht, wenn sie aufs höchste gesteigert ist, die Materie das an sich Böse ist, so wird nun auch jenes höhere und vollkommnere Leben einem wesentlichen Theile nach darin bestehen, daſs die geistige Kraft, von ihrer Beschränkung und Verdunklung durch die Materie während des zeitlichen Daseyns befreit, sich auf eine freiere Weise bewegt, und zu ihrer ursprünglichen Reinheit wieder erhebt. Aber diese einstige Rükkehr zu der uranfänglichen Vollkommenheit des Seyns ist nicht sowohl durch die freie sittliche Kraft erstrebt, als vielmehr durch die Geseze herbeigeführt, nach welchen sich der ganze Naturzusammenhang in einem steten Kreislauf vom Unvollkommenen zum Vollkommenen abwechselnd fortbewegt. Die ethische Ansicht dagegen denkt sich den künftigen Zustand nur darum als einen vollkommneren, weil in demselben Verhältnisse, in welchem die Sünde aufhört, auch das Gefühl und der Einfluſs des Uebels allmählig verschwindet. Das endliche Ziel der ganzen sittlichen Thätigkeit ist ein heiliges und reines Leben, in welchem das Bewuſstseyn Gottes frei von jeder Verunreinigung der ganze Inhalt des Bewuſstseyns ist. Und wie die Sünde die freie That des Menschen ist, so kann auch die vollkommene Freiheit von derselben, wenn auch nicht ohne eine höhere göttliche Mitwirkung, doch nur allein aus der eigensten sittlichen Selbstthätigkeit hervorgehen, ohne welche auch die höchste Seligkeit des Daseyns ebenso werthlos als zwecklos seyn würde. So treffen beide Ansichten, obgleich auf entgegengesezten Wegen, dennoch in einem und demselben Ziele zusammen, aber verschieden von beiden auf gleiche Weise ist noch eine dritte Ansicht, die dem künftigen Leben alle Realität abspricht, und es höchstens als die Schattenseite des zeitlichen Lebens gelten

lassen will. Den Grund dieser Erscheinung können wir nur in der Beschaffenheit derjenigen Religionsformen finden, in welchen der im Abhängigkeitsgefühl sich offenbarende Gegensaz, weder in seiner Trennung, noch in seiner Aufhebung, auf eine vollkommene Weise zum Bewufstseyn gekommen ist. Wo das Gefühl von dem Drucke der Uebel, die das zeitliche Daseyn beengen, und von dem innern Schmerz des Lebens noch nicht völlig ergriffen und durchdrungen ist, sondern die heitere Lust des Daseyns in der Sinnenwelt noch das Gleichgewicht hält, oder sogar mit überwiegender Macht das entgegengeszte Gefühl zurückdrängt, da kann auch keine Sehnsucht nach einem höhern, über das zeitliche Leben hinausliegenden Zustand erwachen. Die Sphäre des Bewufstseyns ist noch zu beengt, und zu wenig entwickelt, und indem die Realität des Lebens das sinnliche Bewufstseyn ausfüllt, wird kein Widerstreit mit einem höheren Bewufstseyn geahnet, weil dieses selbst beinahe noch gänzlich fehlt. Bestehen die zeitlichen Uebel in Strafen, durch welche in Folge positiver Institutionen ein Mifsverhältnifs zwischen dem höheren und sinnlichen Bewufstseyn gesezt wird, so ist auch hier, da der Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe nur äusserlich festgesezt ist, und auf Willkühr zu beruhen scheint, der Gegensaz, um welchen es sich handelt, nicht in seiner Tiefe und Innigkeit aufgefafst. Der ethische Character, den diese Religionsformen an sich tragen, drückt sich nur in einer bestimmten Sphäre äusserer Handlungen aus, und was sie teleologisches in sich enthalten, hat einen so engbegrenzten und individuell bestimmten Gesichtspunkt, dafs auch darin keine Nöthigung liegt, den Blick über das endliche Leben hinaus zu erheben. Mit der Aufhebung des positiven Strafverhältnisses ist die Einigung des Menschen mit Gott gegeben, und es tritt dann dieje-

nige Ansicht ein, nach welcher die Güter des Lebens die Uebel weit überwiegen, und wie diese, wenn sie vorherrschen, als Strafe gelten, so werden jene als Belohnungen angesehen. Wird auch der Genuſs derselben noch über das zeitliche Leben hinaus verlängert, so geschieht es eigentlich nur wie durch eine ausserordentliche, willkührliche Zugabe, damit, weil bei dem steten Wechsel der Güter und Uebel im Leben das Gefühl von dem Uebermaas der Uebel sich doch nicht völlig beschwichtigen läſst, der Wagschale des Guten durch einen noch stärkern sinnlichen Gehalt um so gewisser das Uebergewicht über die des Uebels in dem ganzen Verlauf des Lebens gesichert werde.

Es sind demnach drei Momente des Abhängigkeitsgefühls, welche besonders zu unterscheiden sind, die noch unentwickelte Einheit des Selbstbewuſstseyns, der sich entwickelnde Gegensaz mit der Möglichkeit seiner Aufhebung, und die völlige Aufhebung und Ausgleichung desselben. Unmittelbare Anschauung und Wahrheit hat jedoch nur dasjenige was in die Sphäre des Bewuſstseyns, und da von diesem der Gegensaz nicht zu trennen ist, in die Sphäre des Gegensazes fällt. Von diesem Mittelpunkt aus verliert sich das helle Licht des Selbstbewuſstseyns in einen unbestimmten dämmernden Zustand, von welchem, wie von einer fernen Aussicht, zwar noch ein Total-Eindruck sich darbietet, aber nichts Einzelnes in bestimmter Form festgehalten werden kann. Der Anfangspunkt unsers Seyns, und wenn wir unser Ich der Welt gleichsezen, der Welt überhaupt, und der Endpunkt unsers Seyns und der Welt stehen in dieser Hinsicht einander völlig gleich. Wie jener immer nur ein vorausgesezter ist, so ist dieser immer nur ein angestrebter, niemals ein im Bewuſstseyn verwirklichter, und nur soviel können wir mit einiger Bestimmtheit fest-

halten, was noch in näherem Zusammenhang mit dem Gefühle der Abhängigkeit steht, je weiter wir uns von demselben entfernen, um so mehr ist es nur der Begriff, nicht aber das unmittelbare Gefühl und Bewufstseyn, mit welchem wir den Inhalt des religiösen Gebiets ermessen. Keineswegs aber gilt dies von dem Bewufstseyn Gottes selbst, da unser Bewufstseyn ohne den Gegensaz zwischen einem höhern und niedern gar nicht bestehen kann, und das Bewufstseyn Gottes, das alle Momente unsers Daseyns begleitet, eben das höhere Bewufstseyn selbst ist, sofern es in einer bestimmten Vorstellung des Gegenstandes, auf welchen sich unser Abhängigkeitsgefühl bezieht, objectivirt ist.

Nachdem wir nun die verschiedenen Momente, in welchen das Abhängigkeitsgefühl sich entwickelt, und die verschiedenen Formen, in welchen es sich ausprägt, aus dem Begriffe desselben abzuleiten versucht haben, mufs unsere weitere Aufgabe darin bestehen, das Allgemeine auf das Besondere anzuwenden, und der mythischen Religionsform diejenige Stelle anzuweisen, die ihr zukommen mufs, wenn wir die gegebenen historischen Erscheinungen auf ihre gemeinschaftliche Idee beziehen. Nehmen wir daher diejenigen Merkmale zusammen, die bei einem allgemeinen Ueberblick des mythisch-religiösen Gebiets uns sogleich in die Augen fallen, so können wir nicht zweifelhaft seyn, dafs dem mythischen Glauben der von uns oben bezeichnete Character der Naturreligion beizulegen sey, und dafs er durch diesen Begriff sowohl von dem Christenthum, als auch von der Mosaischen und Muhamedanischen Religion unterschieden werden müsse. Das Christenthum aber ist es, das mit der mythischen Naturreligion einen durchgängigen Gegensaz bildet, indem die Grundansichten beider Religionsformen auf demjenigen Gegensaz beruhen,

über welchen das philosophische Wissen und Denken niemals hinausgehen kann, auf dem Gegensaz zwischen Natur und Ichheit, Nothwendigkeit und Freiheit, Objectivität und Subjectivität. Die Natur zum Absoluten erhoben, und dadurch vergöttert, ist der Inhalt des Systems des Pantheismus, welches nur der philosophische Name für den mythisch-religiösen Glauben ist, das Christenthum aber, das überall den Menschen auf sich selbst und das ihm inwohnende Bewufstseyn zurückweist, und an die freie Willenskraft und Selbstthätigkeit alles knüpft, beruht auf demjenigen Princip, das in seiner consequenten Durchführung in dem System des Idealismus der neuern Betrachtungsweise ebenso angehört, wie der Pantheismus der des Alterthums. Der reine Begriff der sittlichen Freiheit, und der daraus hervorgehende allgemeine teleologische Gesichtspunkt ist allein das Characteristische, das das Christenthum, wenn wir es mit den übrigen Religionssystemen vergleichen, seinem Inhalt nach auszeichnet. Diejenigen Religionsformen aber, die weder den Naturcharacter vollkommen ausgebildet, noch die teleologische Ansicht in ihrer Reinheit aufgefafst haben, sondern, in der Mitte zwischen beiden sich haltend, die entgegengesezten Begriffe auf irgend eine Weise zu verbinden suchen, sind ebenso beschränkter Natur, wie die philosophischen Systeme, die zwischen dem pantheistischen und idealistischen Princip schwebend, immer nur innerhalb eines Gegensazes befangen bleiben, ohne sich zu einer wahren Einheit und Consequenz des Systems erheben zu können. Es liegt zwar diesen Religionssystemen die Anerkennung zu Grund, dafs weder die Gottheit als bloses Naturwesen, noch der Mensch als ein nur im Natur-Zusammenhang mitbegriffenes Glied des Ganzen zu betrachten sey, indem sie aber die teleologische Ansicht auf eine zu enge Sphäre begren-

zen, und die sittliche Freiheit und Selbstthätigkeit nur auf das Aeussere der Handlungsweise beziehen, entsteht in ihnen eine Beschränktheit der Ansicht, die mehr oder minder auf den Begriff der Willkühr zurückkommt, und alles dasjenige in sich begreift, was man unter dem Namen einer positiven Religion in dem gewöhnlichen Sinne zu verstehen pflegt. Wir vermissen in ihnen die Universalität, die in den beiden andern Religionssystemen durch die Beschaffenheit ihres an sich nothwendigen, und in grofsartiger Consequenz nach allen Seiten durchführbaren Princips von selbst gegeben ist. Da aber Begriffe, wie die so eben aufgestellten Grundbegriffe der Naturreligion und des Christenthums sind, als solche, die einen Gegensaz bilden, einander nicht völlig ausschliefsen, sondern immer nur der eine den andern sich unterordnet, so läfst sich auch nicht denken, dafs die genannten Religionsformen einander durchaus entgegengesezt sind, sondern es handelt sich nur darum, ob das Natürliche dem Sittlichen, oder das Sittliche dem Natürlichen untergeordnet sey. Jede dieser beiden Formen hat eine relative Wahrheit, und so wenig das Christenthum jede Beziehung der Gottheit und des Menschen auf die Natur abschneiden will, ebenso wenig liegt es im Interesse der Naturreligion, auf die sittliche Thätigkeit des Menschen, und die teleologische Ideen gar keine Rücksicht zu nehmen. Es mufs vielmehr, was den wesentlichen Inhalt betrifft, jedes Moment auch in jeder dieser beiden Formen vorkommen, nur jedes in jeder auf andere Art, indem das Princip, je mehr es mit seiner Einheit und Consequenz das ganze System beherrscht, auch um so gewisser jedem Einzelnen seine eigenthümliche Farbe mittheilen mufs. Daher kommt es auch bei der Zusammenstellung der Religionssysteme nicht auf die Uebereinstimmung in einzelnen Lehren und Ideen an,

sondern nur auf den Geist des Ganzen, und die Stellung des Einzelnen in dem ganzen Zusammenhang ist hauptsächlich zu sehen. Von selbst aber ergiebt sich aus dem bisher Bemerkten, wie sich beide Religionssysteme in Hinsicht ihres Inhalts auf eigenthümliche Weise gestalten müssen. Während in dem Christenthum die Lehren, die sich unmittelbar auf den Menschen beziehen, auf seinen sittlichen Zustand, und das damit zusammenhängende Verhältnifs zu Gott, die Lehren von der Sünde und der Erlösung, den eigenlichen Mittelpunkt ausmachen, an welchen sich alles übrige in näherem oder entfernterem Zusammenhang anschliefst, so tritt dagegen in der mythischen Naturreligion die Natur als das Eine göttliche Wesen, in der grofsen Menge ihrer Erscheinungen, in ihrem vielfachen Einflusse auf die Verhältnisse und Bedürfnisse des Menschenlebens in so mannigfaltiger und bunter Gestalt hervor, dafs das Bewufstseyn des Menschen von sich selbst von dem Bewufstseyn der äussern Natur beinahe überwältigt zu seyn scheint, und es ist daher auch in dieser Hinsicht wirklich nicht zu verwundern, dafs man in der Behandlung der alten Mythologie so lange nur jene Lehren als den eigentlichen Inhalt derselben angesehen hat, obgleich jene andere nur zurückgetreten, keineswegs aber gänzlich unsichtbar geworden sind. Indem aber die Natur, die ihrem Wesen nach eine unendliche Mannigfaltigkeit ist, den Hauptinhalt der mythischen Religion ausmacht, fehlt dieser ebendamit die strenge innere Einheit, die im Christenthum durch die beiden in den Mittelpunkt des Systems gestellten Begriffe, der Sünde und Erlösung, bewirkt wird. Es ist, auch schon dem blosen Inhalte nach, weit mehr die Mannigfaltigkeit der Anschauung, die in der Naturreligion vorherrscht, und weit mehr die Einheit des Begriffs, die wir im Christenthum sehen. Aus dem angegebenen Charac-

ter beider Religionssysteme ist es auch zu erklären, daſs wie in dem Christenthum, seit dem man sich über sein eigenthümliches Wesen genauer verständigt hat, die Hauptdifferenzen der Ansicht immer nur die beiden Lehren von der Sünde und Erlösung betreffen können, so in der mythischen Naturreligion die am meisten divergirenden Ansichten in dasjenige Gebiet fallen, das die Vorstellungen von dem Wesen, den Eigenschaften, und den Offenbarungen der Gottheit zum Gegenstand hat. Bei diesen Differenzen der Glaubensweise, wie sie im Christenthum und in der Naturreligion stattfinden können, fällt uns jedoch sogleich ein bemerkenswerther Unterschied auf. Je vollkommener und reiner eine Glaubensweise den ganzen Inbegriff dessen, was aus dem Gefühl der Abhängigkeit zu entwickeln ist, aufstellt, und zur lebendigen Erkenntniſs bringt, je bestimmter sie den in sich selbst ruhenden Mittelpunkt des religiösen Bewuſstseyns fixirt hat, desto schärfer ist die Grenzlinie zwischen Wahrheit und Irrthum gezogen, desto gefährlicher erscheint jede Differenz. Wo dagegen auf einer niedrigern Stufe das religiöse Bewuſstseyn überhaupt noch in unsteten Bewegungen hin und her schwankt, und sich selbst noch nicht klar geworden ist, da muſs auch der Natur der Sache nach eine unbestimmbare Mannigfaltigkeit der Formen zur Erscheinung kommen, und Wahrheit und Irrthum gehen noch in unbefangener Unschuld neben einander her. Nur was das Abhängigkeitsgefühl seinem innern Wesen nach anzugreifen und aufzuheben droht, ist als offenbarer Irrthum anerkannt, und bey der gröſsten Duldsamkeit der verschiedensten Religionsformen ist nur die eigentliche Gottesläugnung die wahre Kezerey, wie aus einigen merkwürdigen Beispielen der alten Religionsgeschichte bekannt ist. So zeigt sich uns auch von dieser Seite eine unbestimmbare Mannigfal-

tigkeit der Formen in dem Wesen der alten Naturreligion begründet, und diese kann daher nur durch eine soviel möglich vollständige Zusammenfassung ihrer Hauptformen ihrem wahren Inhalt und Geist nach erkannt werden. Was aber das Verhältnifs betrifft, in welchem die verschiedenen Formen des alten Naturglaubens zu einander stehen, so können diese, wie er selbst im Ganzen, nur durch ihre Beziehung auf die Idee der Religion selbst ihrem religiösen Gehalt nach gewürdigt werden. Und da die Idee der Religion selbst ihren vollkommensten Ausdruck einzig und allein in derjenigen Form finden kann, die uns im Christenthum wirklich gegeben ist, mit welchem, als ihrem endlichen Ziele, die verschiedenen Religionen, als Entwicklungsstufen, Vorbereitungen, und Durchgangspunkte zusammenhängen müssen, so ist es daher auch die gröfsere oder geringere Annäherung an die wesentlichen Ideen des Christenthums, die wir bei der Darstellung der alten Naturreligion beständig im Auge behalten müssen. Zugleich aber müssen wir den Naturcharacter als das herrschende Princip festhalten, auf welches alle Elemente der alten mythischen Religionen zurückzuführen sind, wenn wir die uns in denselben erscheinende eigenthümliche Gestaltung des Abhängigkeitsgefühls von andern Religionsformen streng unterscheiden wollen.

So vieles über den Inhalt dieser bestimmten Modification des religiösen Bewufstseyns, soweit hier im allgemeinen zur Feststellung des Princips davon die Rede seyn kann. Nun aber müssen wir auch auf die Form Rücksicht nehmen, die unser Selbstbewufstseyn dabei hat. Zwar haben wir bereits die Form in Untersuchung gezogen, da wir gleich anfangs von dem Begriff der Mythologie ausgiengen, und von diesem erst auf den der Religion kamen, hier aber ist nun diese symbolisch - mythische Form der Religion eben

auf das religiöse Bewufstseyn selbst, wovon damals noch nicht näher die Rede seyn konnte, zu beziehen, und die Frage zu beantworten, worin besteht in dieser Hinsicht der characteristische Unterschied der genannten Religionssysteme? Da wir das Selbstbewufstseyn als die Grundlage unserer Construction, und als die Quelle der religiösen Erkenntnifs ansehen, die Erkenntnifs des Göttlichen aber, wenn die religiöse Erkenntnifs von der philosophischen streng unterschieden werden soll, eigentlich immer eine Offenbarung zu nennen ist, so kommen wir nun wieder auf diesen Begriff zurück, und der bekannte Unterschied zwischen der äussern und innern Offenbarung ist uns gleichbedeutend mit dem Unterschied, der in Hinsicht des Grades gemacht werden kann, in welchem das Selbstbewufstseyn ein unmittelbares oder mittelbares ist, da das mittelbare den Grund seiner Bestimmung nur in dem Aeussern haben kann. Von welcher Art nun das religiöse Bewufstseyn sey, das den mythischen Religionen zu Grunde liegt, ist aus allem Bisherigen ohne Mühe abzuleiten. Bilder sind es ja, in welchen das Göttliche sich offenbart, und zum Bewufstseyn kommt, Symbole und Mythen, in welchen das innerlich Geschaute, Gedachte und Gefühlte sich nach aussen kehrt, und als äussere Anschauung hinstellt, und diese ganze Bilderreihe, wie sie ihrem Inhalte nach innerlich zusammenhängt, was ist sie eigentlich anders, als das seiner Subjectivität entäusserte, rein objective Bewufstseyn, oder das in einem äussern Abbild reflectirte Selbstbewufstseyn? Und da jene Bilder, in welchen das Selbstbewufstseyn sich objectivirt und reflectirt, aus der Natur entlehnte Formen sind, so können wir diesen objectiven Reflex des Selbstbewufstseyns auch das mit dem Naturbewufstseyn zusammenfallende Selbstbewufstseyn nennen. Es giebt nun zwar

auch in dem mythischen Glauben gewisse, mehr auf das eigentliche Selbstbewuſstseyn bezogene Punkte, in welchen das in der Anschauung der Natur befangene Bewuſstseyn sich mehr als ein wirkliches unmittelbares Gefühl des selbstbewuſsten, individuellen Seyns äussert, wie dies z. B. in denjenigen Lehren geschieht, in welchen der Geist in den Banden der Materie seufzt, und nach seiner Erlösung schmachtet, aber es zeigt sich uns auch sogleich, daſs diese, ebendeswegen vorzugsweise nur esoterischen Lehren, so tief auch ihre Bedeutung ist, und so characteristisch sich uns in ihnen das der Naturreligion eigene Gepräge des Abhängigkeitsgefühls darstellt, doch nur in einem untergeordneten Verhältniſs zum Ganzen stehen, und gleichsam nur einzelne lichte Momente sind, in welchen dem im Aeussern verlorenen Geist sich ein flüchtiger Blick in sein eigenes Wesen öffnet, aber keineswegs wie die ihnen im Christenthum entsprechenden Ideen und Lehren der leuchtende, alles beherrschende Mittelpunkt des Ganzen. Ferner liegt zwar auch schon in dem Begriffe des Bildes die unmittelbare Nöthigung, das äusserlich geschaute Abbild auf die im Geiste gedachte Idee zu beziehen, die äussere Offenbarung, das durch die Anschauung vermittelte Bewuſstseyn auf den innern Quell alles Selbstbewuſstseyns zurückzuführen, aber wir haben auch gesehen, wie leicht der innere Zusammenhang zwischen Bild und Idee aus dem Bewuſstseyn verschwindet, und verloren geht, und wie gewöhnlich und natürlich eben auf der Stufe der geistigen Entwicklung, welcher die symbolisch - mythische Religionsform angehört, die Erscheinung ist, daſs die bloſse Form für das Wesen der Sache selbst genommen wird. Dazu kommt noch, daſs die symbolisch-mythische Erkenntniſsweise, wenn sie einmal als Offenbarung des Gött-

lichen gilt, sogleich in einen traditionellen Glauben übergeht, in welchem das unmittelbare Selbstbewufstseyn des Individuums mit einem Gesammtbewufstseyn zusammenfliefst, und in diesem liegt nun der feste ruhende Mittelpunkt, der eigentlich nur in dem Selbstbewufstseyn des Einzelnen selbst liegen kann. Das Eigenthümliche dieses symbolisch-mythischen Offenbarungsglaubens kann uns aber auch hier nur dann vollkommen deutlich werden, wenn wir zugleich auch auf das Christenthum Rücksicht nehmen. Auch das Christenthum ist eine in eine Geschichte niedergelegte Offenbarung des Göttlichen, und das in ihm sich entwickelnde religiöse Bewufstseyn somit ebenfalls an eine äussere Auctorität geknüpft. Aber wie ganz verschieden ist das christliche religiöse Bewufstseyn von dem symbolisch-mythischen! Es sind nicht Bilder und Anschauungen, in welchen es sich ausspricht, es ist keine Offenbarung, deren einziger Glaubensgrund nur eine äussere Auctorität ist, es sind Zustände, Gefühle und Thätigkeiten des Willens, die hier angeregt werden, und zwar auf eine solche Weise, dafs die Beziehung auf den innersten Mittelpunkt des Selbstbewufstseyns von ihnen gar nicht hinweggedacht werden kann. Die äussere Offenbarung hängt unzertrennlich zusammen mit der innern, mit dem unmittelbaren Innewerden des Göttlichen in seiner Beziehung auf das Endliche, und die Geschichte, in welcher uns diese Offenbarung gegeben ist, ist nur der historische Anfangspunkt der Erregung des Selbstbewufstseyns, durch welche es mit selbstthätiger Kraft zu einer neuen, und zwar der höchsten Stufe seiner Entwicklung sich erhebt. Dies ist die ideale Bedeutung des Christenthums, die mit der geschichtlichen desselben nothwendig verbunden werden mufs, und unmöglich verkannt werden kann, wenn das Wesentliche des Christenthums nicht blos in einen Lehrbe-

griff gewisser dogmatischer Bestimmungen, sondern, wie es der Begriff der Religion fodert, in eine völlig eigenthümliche Bestimmung des Selbstbewufstseyns gesezt wird, aus dessen Mittelpunkt sich das höhere religiöse Leben des Christenthums nach seinen verschiedenen Momenten entwickeln soll. Nur unter dieser Voraussezung stimmt auch im Christenthum Inhalt und Form aufs Genaueste zusammen. Denn wie der Inhalt des Christenthums von dem Bewufstseyn der Sünde als der Hemmung des höheren geistigen Lebens selbst ausgeht, so mufs auch das von diesem Punkt an sich entwickelnde Selbstbewufstseyn den höchsten Grad der Innigkeit und Unmittelbarkeit ausdrücken, und es kann demnach in der äussern Offenbarung ihrem Wesen nach nichts enthalten seyn, das nicht zugleich als ein aus dem einmal erregten Selbstbewufstseyn unmittelbar hervorgehendes Moment sich in demselben ausspräche. Darum liegt in dem Christenthum, wenn sich anders in ihm das religiöse Leben in seiner höchsten Potenz offenbaren soll, von selbst die Tendenz, die in einer äussern Geschichte uns aufgestellte Offenbarung als eine Thatsache des innersten Selbstbewufstseyns zu construiren, und so verschieden auch die Versuche einer solchen Construction seyn mögen, so geht doch die Anfoderung, das äusserlich Erschienene nicht blos leidentlich in sich aufzunehmen, sondern als einen reinen Act der geistigen Selbstthätigkeit zu erfassen, immer wieder und ganz natürlich aus seiner idealen Natur hervor, nach welcher Christus als Erlöser so gewifs das auf seine höchste Potenz erhobene, und mit Gott geeinte Selbstbewufstseyn ist, so gewifs sich in ihm die menschliche Natur in ihrer höchsten Vollendung und Reinheit uns darstellt. Von diesem Gesichtspunkt aus zeigt sich uns erst das religiöse Bewufstseyn des Christenthums und des mythischen Naturglaubens in sei-

ner völligen Verschiedenheit. Auch das mythische religiöse Bewuſstseyn muſs, wie es der Gang der geistigen Entwicklung des Menschen mit sich bringt, nothwendig einmal von dem äussern Reflex, in welchem es lebt, sich nach innen kehren. Jene bunten bildlichen Gestalten, in welchen der Geist sein eigenes Wesen vor sich selbst verhüllt, verschwinden, und der nun erst des Selbstbewuſstseyns mächtige Geist reiſst sich von dem äussern Bilde los, um es in seiner innern Bedeutung zu erfassen, und auf die Quelle zurückzugehen, aus welcher alle jene Gestalten hervorgegangen sind. Wenn aber diese, wie täuschende Luſtgebilde, zerronnen sind, so scheint auch das religiöse Leben selbst sich aufzulösen. Der nach Selbstbewuſstseyn ringende Geist kann sich nicht mehr mit dem Bilde begnügen, und doch ist er auch nicht vermögend, die reine Idee, die ihm bisher nur im Bilde lebte, und so oft auch nur im Bilde ihre Bedeutung haben kann, festzuhalten. Daher sieht er sich gleichsam nackt, und seiner nothwendigen Hülle entblöſst, und nur in wenigen kräftigen Gemüthern verwandelt sich der verschwindende religiöse Glaube in eine ihm entsprechende, philosophische Ueberzeugung. Im Christenthum dagegen gewinnt das schon ursprünglich vom unmittelbaren Selbstbewuſstseyn ausgehende religiöse Leben nur um so mehr seine wahre Bedeutung, je mehr es auf das Innerste desselben zurückgeht, und die geschichtliche Offenbarung nach ihrer idealen, im unmittelbaren Bewuſsseyn gegebenen Wahrheit erfassen lernt, ohne darum jene in ihrer selbstständigen, nothwendigen Bedeutung verkennen zu wollen. Auch von dieser Seite zeigt sich uns demnach die mythische Naturreligion als eine untergeordnete Stufe des religiösen Bewuſstseyns, welcher nur die im Christenthum verwirklichte Entwicklungsstufe desselben als höhere Form entsprechen

kann; und wenn es überhaupt ein Gesez der geistigen Entwicklung des Menschen ist, von dem mit der Natur zusammenhängenden Bewuſstseyn zum innern Mittelpunkt des Selbstbewuſstseyns, von dem Zustande leidentlicher Einwirkungen zu dem freien Act geistiger Selbstthätigkeit fortzugehen, so müssen wir auch das angegebene Verhältniſs dieser Religionsformen als ein durch jenes Gesez nothwendig bedingtes ansehen. In die Mitte zwischen diese beiden Stufen müssen wir hier ebenfalls diejenige Stufe sezen, welche in den im engern Sinne sogenannten positiven Religionen sich objectivirt hat, in der Mosaischen und Muhamedanischen Religion. Das religiöse Bewuſstseyn, wie es in diesen Religionen bestimmt ist, ist zwar insofern mehr von aussen nach innen gerichtet, sofern in beiden der entschiedenste Widerwille gegen jede bildliche Versinnlichung desselben ausgesprochen ist, und zusammenstimmend mit ihrem Inhalt der Uebergang von einem blos anschauenden Naturbewuſstseyn zu einem selbstthätig bestimmten Bewuſstseyn (hauptsächlich in der Menge ihrer ethischen Gebote) sich deutlich erkennen läſst. Auf der andern Seite aber ist dieses religiöse Bewuſstseyn sosehr an die äussere Auctorität der gegebenen Offenbarung gebunden, daſs es wieder als ein bloſs mittelbares erscheint, und unabhängig von jener keine eigentliche Bedeutung haben kann. So wie es von dieser äussern Auctorität zu der innern Selbstbestimmung des Bewuſstseyns hinaufsteigt, ist der Uebergang zu derjenigen Form des religiösen Bewuſstseyns, die sich im Christenthum ausgebildet hat, nothwendig. Im Christenthum allein ist das religiöse Bewuſstseyn von der äussern Auctorität der Offenbarung, wenn es auch durch diese angeregt und entwickelt wird, gleichwohl so unabhängig, daſs der Glaube an die äussere Offenbarung, den die genannten Religionsformen, wenn

auch in verschiedenem Grade, doch immer hauptsächlich auf äussere Thatsachen gründen, gar nicht zu Stande kommen kann, wenn nicht das demselben entsprechende religiöse Bewufstseyn als das vorangehende gedacht wird. Daher beruht der christliche Glaube auf keiner eigentlichen Demonstration, sondern auf dem unmittelbaren Gefühl und Selbstbewufstseyn, und wo dieses als der eigenthümliche Character des christlichen religiösen Bewufstseyns noch nicht anerkannt ist, da hängt demselben noch immer mehr oder weniger von dem Jüdischen Offenbarungsglauben an.

Wir haben bisher durch Untersuchung des Inhalts und der Form der verschiedenen Religionssysteme die characteristischen Merkmale, die jede der genannten Hauptformen von den übrigen unterscheiden, zu bestimmen, und dadurch ihre innere Einheit zu begreifen gesucht. Da aber die Religion, wie sich auch das religiöse Bewufstseyn in besondern Formen modificiren mag, als Ausdruck eines nicht blos individuellen, sondern zugleich allgemein menschlichen Verhältnisses sich immer in einer äussern Gemeinschaft darstellt, und darum positiv oder geschichtlich ist, so mufs auch jede Religionsform von einem geschichtlichen Anfangspunkt ausgehen, der ihre äussere Einheit bildet, und es mufs daher diese, als ein neues Moment, woraus das Eigenthümliche der verschiedenen Religionsformen zu entnehmen ist, in Erwägung gezogen werden. Wie daher in den verschiedenen Religionen die Beziehung auf eine innere Einheit eine bestimmtere oder unbestimmtere ist, so wird, und zwar in demselben Verhältnifs, in welchem die innere Einheit gegeben ist, auch die äussere Einheit in höherem oder geringeren Grade statt finden, und somit sowohl der geschichtliche Anfangspunkt ein mehr oder weniger festbestimmter seyn, als auch der Zusammenhang desselben mit dem Inhalt und der

Form der Religion ein näherer oder entfernterer. Gehen wir, um dies nachzuweisen, von dem Christenthum als derjenigen Religionsform aus, in welcher, wie die innere Einheit, so auch die äussere die vollkommenste seyn muſs, so hat es vors erste mit den beiden andern monotheistischen Religionsformen die Zurückführung auf die historische Person eines einzelnen Stifters gemein, jedoch so, daſs Moses und Muhamed, wenn wir auf die ihrer Erscheinung vorangehende Zeit zurücksehen, weit weniger als Stifter einer ihrem Inhalt nach neuen Lehre, und einer darauf gegründeten religiösen Gemeinschaft angesehen werden können, als Christus der Stifter einer neuen Religion und Kirche geworden ist. Was dann aber das Christenthum von diesen beiden Religionsformen auf eine ganz ausgezeichnete Weise unterscheidet, ist sein nicht blos äusserer und historischer, sondern auch innerer und wesentlicher Zusammenhang mit der Person seines Stifters. Während nämlich von der Mosaischen und Muhammedanischen Religion unbedenklich zugegeben werden kann, daſs sie ebensowohl auch einen andern Stifter hätten haben können, kann die ganze Anstalt des Christenthums von der Person Christi auf keine Weise getrennt werden, indem nur um dieser willen die in demselben mitgetheilte Offenbarung als die höchste anzusehen ist, und dann insbesondere der dem Christenthum eigenthümliche Zweck der Erlösung nur durch die eigenthümliche Würde und Thätigkeit Christi, als des Erlösers, im Ganzen und in den einzelnen Individuen erreicht werden kann. Was nun aber die mythische Naturreligion betrifft, so besteht das in dieser Hinsicht characteristische darin, daſs in ihr dasjenige Merkmal, das das Christenthum am meisten auszeichnet, beinahe völlig ohne Bedeutung ist. Es ist eine in ihrem Ursprung völlig unbestimmbare Tradition, auf deren Grundlage die mythi-

sche Naturreligion beruht, und wenn auch einzelne Lehren und Anstalten an bestimmte Personen geknüpft sind, so scheinen doch auch diese selbst mehr nur vermittelnd zu seyn, und es ist nirgends ein feststehender Anfangspunkt, der eine vollkommene äussere Einheit begründet. Der Mangel derselben hat aber ebensosehr in dem innern Character jener Religionsform seinen Grund, als die entgegengesezte Eigenschaft mit dem Wesen des Christenthums selbst zusammenhängt. So lange das Wesen der Religion in einer unbestimmbaren Mannigfaltigkeit von Natur-Anschauungen besteht, welche als Offenbarungen des Göttlichen angesehen werden, kann es ebenso wenig einen bestimmten Anfangspunkt dieser Offenbarungen geben, als überhaupt der Kreis der Naturanschauungen durch feste Grenzen bestimmt werden kann. Je mehr aber das unbestimmbar Mannigfaltige der Anschauung, das den Inhalt der Religion ausmacht, auf die innere Einheit eines Mittelpunkts zurückgeführt wird, und dies geschieht erst dann, wenn der stete Fluſs des Naturbewuſstseyns sich bricht, und zum Selbstbewuſstseyn wird, und an die Stelle des leidentlichen Zustandes die sittliche Thätigkeit zum constitutiven Princip des religiösen Lebens erhoben wird, desto mehr muſs auch die innere Einheit der Religion als eine äussere geschichtliche nachgewiesen werden können. Ein solcher neuer Wendepunkt der Entwicklung des religiösen Bewuſstseyns würde, wie es doch der Begriff der Religion mit sich bringt, gar nicht unter der Form einer Offenbarung erscheinen, wenn nicht alle einer religiösen Gemeinschaft angehörenden Mitglieder in einer historischen Thatsache den Bestimmungsgrund ihres auf eine bestimmte Art modificirten religiösen Bewuſstseyns finden müſsten. Denn je mehr mit dem Inhalt der Religion auch der Begriff der Offenbarung eine bestimmte Form erhält,

desto weniger kann die Offenbarung von äussern historischen Thatsachen unabhängig gedacht werden. Wenn wir daher den die äussere Einheit bildenden historischen Anfangspunkt der verschiedenen Religionsformen in Erwägung ziehen, so stellt sich uns eine dreifache Abstufung dar, deren unterstes Glied die Naturreligion ist, obgleich in einem genauen ihrem Inhalt und ihrer Form entsprechenden Zusammenhang mit den übrigen Stufen. Denn wo wir eine bestimmtere und ausgebildetere Form der Naturreligion wahrnehmen, da nimmt sogleich auch die äussere Tradition und Geschichte, auf welcher sie beruht, einen bestimmteren Character an, und nähert sich der äussern Einheit derjenigen Religionen, die, wie die Mosaische und Muhammedanische, ihren Anfang von einer einzelnen Person herleiten, (wie dies z. B. bei der Zoroastrischen Religion, und zum Theil auch, bei dem Institut der Eleusinien der Fall ist). Und wie in den eigentlich positiven Religionen das gesammte sich entwickelnde religiöse Leben mit dem historischen Anfang und der Person des Stifters, vermittelst der von ihm gegebenen Lehren und Institutionen, aufs Engste zusammenhängt, so finden wir es auch bei den dieser Stufe verwandten Formen der Naturreligion, nur mit dem Unterschied, dafs die Person des Stifters in demselben Grade über die in der Erhaltung seines Instituts thätigen Beförderer des religiösen Lebens weniger gehoben und ausgezeichnet ist, in welchem die Religionsform im Ganzen hinter den übrigen und mit diesen hinter der christlichen zurückbleibt. Was aber ursprünglich von Einem Punkte ausgeht, soll durch den Impuls der göttlichen Begeisterung und die Erweckung des überall gleichen Bewufstseyns auf alle sich verbreiten. Daher müssen wir hier neben dem Moment der Einheit auch noch das der Universalität berühren, in welche die Einheit am Ende wieder

aufgehen soll. Wie die Wahrheit nur Eine ist, so kann auch jede Religion sich selbst nur insofern für eine wahre halten, sofern sie auch eine allgemeine seyn will. Eine allgemeine aber kann jede Religion nur in dem Grade seyn, in welchem sie ihre Begriffe und Anschauungen nicht von dem äusserlich wechselnden und zufälligen abhängig macht, sondern sich überall nur auf das in allen Verhältnissen Identische bezieht, also auf die überall gleiche innere Beschaffenheit der Menschennatur, die immer auf dieselbe Weise wieder statt findenden Bedürfnisse des Geistes und Herzens. Je mehr gerade hierin der entschiedene Vorzug des Christenthums vor allen andern Religionen sogleich in die Augen fällt, desto mehr scheint dagegen diese Eigenschaft der Naturreligion zu fehlen. Sie kommt uns ja mit ihren aus der jedesmaligen Umgebung genommenen Bildern und Anschauungen so local und individuell vor, dafs sie überall nur an dem Boden zu haften scheint, aus welchem sie zuerst hervorgewachsen ist. Und doch sieht man gerade hierin recht deutlich, wie von den beiden Formen desselben Gegensazes jede, wofern sie nur in ihrer Reinheit genommen wird, sich zu der gleichen Selbstständigkeit durchzubilden vermag. So mannigfaltig auch die Naturreligion in den Formen ihrer Anschauungen wechselt, so ist es ja doch wieder überall eine und dieselbe Natur, die die Typen des Göttlichen darbietet, dieselbe Natur, deren Sonne im Osten aufgeht und im Westen untergeht, an deren heiligem Feuer sich hier wie dort die Glut der Andacht entzündet, in deren reinem Wasser die schöpfrische Gottheit hier wie dort ihr Bild abspiegelt. Und wenn auch der Indier nur in den Fluthen des Ganges sich von den Flecken der Sünde reinigen zu können glaubt, so hat ja doch auch der Colchische Phasis, der Aegyptische Nilos, und der Hellenische Acheloos nicht geringere Hei-

ligkeit, und es ist das gleiche Gefühl, mit welchem der Indier zu seinem heiligen Götterberg Meru der Iranier zu seinem Albordi, der Hellene zu seinem Olympos, der Germane zu seinem Asciburgius hinaufschaut. Einen bedeutenden Unterschied in Hinsicht dieses Moments zeigen uns erst die sogenannten positiven Religionen durch den von ihnen nicht zu trennenden Particularismus. Und doch wollen auch sie sich die zum Wesen der Religion gehörende Universalität nicht nehmen lassen. Daher suchen sie, was ihnen durch die innere Beschaffenheit ihrer Religionsform versagt ist, auf einem andern Wege, dem der äussern Gewalt zu erlangen, und der Fanatismus ist es, der, in der einen Hand das Gesez, in der andern das Schwerdt, mit Blut und Mord sich Bekenner erwirbt, und dem Judenthum und dem Muhammedanismus ebenso eigenthümlich ist, wie er der Naturreligion und dem Christenthum ihrem innersten Wesen nach fremd ist. Gewis kann der allen im engern Sinne positiven Religionen eigene fanatische Geist nur daraus erklärt werden, dafs die an der Engherzigkeit des Particularismus entzündete Kriegsfackel der Leidenschaft ein Aequivalent der mangelnden Universalität geben soll, und von diesem Princip hängt immer sowohl die Verbreitung als auch die Erhaltung einer solchen Religion ab. Es ist dies zugleich auch ein Gesichtspunkt, von welchem aus am deutlichsten alle positiven Religionen nur als Durchgangspunkte zwischen der Naturreligion und dem Christenthum, und, wegen der nothwendigen Gebundenheit ihres Princips, in einem gegen beide gleich untergeordneten Verhältnifs erscheinen können.

Fassen wir das Wesentliche der nun ausgeführten Momente, durch welche wir das Princip und den Character der in das Gebiet der Mythologie gehörenden Religionsformen festzustellen gesucht haben, kurz zusammen, so besteht es eben in dem Begriff einer

Naturreligion. Den Namen der Naturreligion verdienen nämlich diese Religionsformen 1) deswegen, weil es das unendliche Seyn der Natur in seinen verschiedenen Formen ist, das das religiöse Bewufstseyn seinem Inhalte nach ausfüllt, nicht aber ein in der Freiheit des Willens begründeter Zustand, in welchem schon ein von der sittlichen Thätigkeit ausgehendes Werden eingeschlossen ist. 2) Weil das religiöse Bewufstseyn ein eigentlich nur anschauendes ist, ein in Bildern und den Anschauungen der Natur objectivirtes, nicht aber ein unmittelbares, und aus der innern Entwicklung des Selbstbewufstseyns von selbst hervorgehendes. 3) auch deswegen, weil dieses Bewufstseyn, sofern es als äussere Offenbarung genommen wird, keinen bestimmten Anfangspunkt hat. Es ist mit dem Seyn der Natur unmittelbar gegeben, und nicht an einen bestimmten Moment der Geschichte geknüpft, wie die Anschauung, ein Unendliches, und nicht, wie der Begriff, ein festbestimmtes und begrenztes. Obgleich auch die Naturreligion, wie jede Religion, auf Offenbarung und Geschichte beruht, und darum ebenfalls positiv ist, so können wir doch hier das Natürliche und das eigentlich Positive einander entgegensezen, sofern diejenigen Religionen, die das religiöse Bewufstseyn durch einen bestimmten Begriff der sittlichen Thätigkeit fixiren, das auf diese Art modificirte religiöse Bewufstseyn von einer äussern historischen Thatsache, dem Leben einer bestimmten Person mehr oder minder abhängig machen, während die Naturreligion an die Stelle einer solchen Geschichte eben die Natur selbst sezt, und darum am wenigstens positiv ist.

Jede Religion ist nur ein besonderer Ausdruck des allgemeinen religiösen Bewufstseyns. Die höchsten und allgemeinsten Formen aber, in welchen sich das Absolute und das religiöse Bewufstseyn allein darstel-

len kann, sind die beiden Formen des Seyns und des Werdens. Diese beiden Formen sind es daher auch, die den allgemeinsten Unterschied der verschiedenen Religionsformen bezeichnen, und wir können daher sagen, wie sich im Christenthum das religiöse Bewufstseyn unter der Form des Werdens, als ein vermittelst der sittlichen Thätigkeit stets werdendes, darstellt, so stellt es sich in der Naturreligion als ein Seyn dar, als ein in dem Seyn der Natur ruhendes.

Wir würden jedoch die hier vorliegende Aufgabe, die Elemente, in welche, wie die Religion überhaupt so auch die Naturreligion zerfällt, auseinanderzusezen, um das derselben eigenthümliche Wesen aufzufinden, nur unvollständig lösen, wenn wir nicht zugleich auf die der Naturreligion eigenthümliche symbolisch-mythische Form hier noch besonders Rücksicht nehmen würden. Wie wir nämlich durch die Entwicklung des Begriffs der Religion den Inhalt der Naturreligion nach seinen wesentlichen Bestandtheilen im Allgemeinen bestimmen können, so giebt es auch gewisse allgemeine symbolische Formen, in welchen sich jene einzelnen Bestandtheile der Naturreligion bildlich versinnlichen und verkörpern, und da alle symbolische Formen auf Anschauungen der Natur als ihrer lezten Grundlage beruhen, so werden sich uns jene Formen ergeben, wenn wir gewisse allgemeine Gesichtspunkte unterscheiden, aus welchen die Natur betrachtet werden kann. Es sind vorzüglich drey Begriffe, unter welchen die Natur, wie sie in einzelnen Formen von uns angeschaut wird, und die Typen der religiösen Symbolik darbietet, zu denken ist, der Begriff des Seyns, der Begriff der Kraft, und der Begriff des Lebens. Es sind dies dieselben Begriffe, die wir kurz zuvor in Beziehung auf das Absolute als die höchsten aufgestellt haben, nur mit dem Unterschied, dafs wir hier den Begriff des Werdens nach seiner niedern

und höhern Stufe nehmen, als Naturkraft und als individuelles Naturleben.

Der bloſse Begriff des Seyns ist es, der den religiösen Natur-Anschauungen zu Grunde liegt, wenn z. B. Naturkörper, welche aus zufälliger Veranlassung das religiöse Gefühl anzogen, entweder nach ihrer natürlich rohen Beschaffenheit, oder mit Hülfe einer noch ganz ungebildeten, und von keiner Idee beseelten Kunst zu Symbolen des Göttlichen gemacht werden, welche Art von Symbolik man gewöhnlich den eigentlichen Fetischismus nennt. Von der leztern Art waren ohne Zweifel die unförmlichen Götterbilder, die die alten Hellenen unter den Namen ξοανον und βρετας verehrten, auch die Palladien gehören in dieselbe Klasse. Unter den Symbolen der erstern Art sind die heiligen Steine besonders bemerkenswerth, die wir an mehreren Orten finden. Pausan. VII. 22. meldet, in den ältesten Zeiten haben alle Hellenen unbearbeiteten Steinen statt der Bildsäulen göttliche Ehre erwiesen, und zu Pherä in Achaia seyen noch zu seiner Zeit ganz nahe bei einer Bildsäule des Hermes dreiſsig viereckigte Steine gestanden, die die Einwohner verehrten, indem sie jedem derselben den Namen eines Gottes beylegten. Solche Steine, die der alte Glaube auch als vom Himmel herabgesendete Götterbilder verehrte (διιπετες αγαλμα) finden wir auch sonst öfters, z. B. in dem Pessinuntischen Cultus der Cybele, in dem alten Orchomenos, wo am meisten gewisse Steine verehrt wurden, die dem Vorgeben nach vom Himmel gefallen, und von Eteckles aufgehoben worden waren, nach Paus. IX. 38. Auch in Delphi wurde ein heiliger Stein aufbewahrt, den man täglich mit Oel begoſs, Paus. X. 24. cfr. I. Mos. XXXI. 13. und von derselben Art war auch der schwarze Stein zu Mekka, der als Symbol des arabischen Bacchus, eines der vormohammedanischen Idole

war, aber auch noch heute die erste Reliquie der Kaaba ist. Bei dieser ältesten rohen Symbolik scheint das Beharrliche, Bewegungslose, das ruhende Seyn im Gegensaz der wechselnden Veränderung als Hauptmerkmal des Göttlichen gedacht worden zu seyn. Daher stellen wir mit Recht auch den Bergcultus unter denselben Gesichtspunkt. Wo sich der Begriff des realen Seyns entweder in dem characteristischen Merkmal einer einzelnen Anschauung, oder in dem Imposanten der Masse darstellte, da fixirte sich auch gerne die religiöse Symbolik, und so schaute nun namentlich der Glaube der alten Völker mit heiliger Ehrfurcht auch zu den himmelhohen Bergen hinauf, deren Heiligkeit uns z. B. durch den Indischen Götterberg Meru, den Persischen Albordi, den Griechischen Olympos, den Germanischen Asciburgius, gewissermaſsen auch den Sinai der Hebräer, und durch einige andere einzelne Züge beurkundet wird. Die idealischen über die wirkliche Anschauung weit hinausgehenden Begriffe, die mit solchen Götterbergen verbunden wurden, gingen ganz hervor aus ihrer ursprünglichen symbolischen Bedeutung. Wie sich in ihnen das in sich selbst gegründete Urseyn der göttlichen Natur mit dem mächtigsten Eindrucke darstellte, so muſsten sie ja dem glaubigen Gemüthe von selbst schon zwischen Himmel und Erde gesezt scheinen, um Göttliches und Irdisches in Einer Anschauung zu vermitteln *). Wenn bei Hesiod Theogon. v. 126. die gebreitete Erde ein daurender Siz der gesammten Ewigen heiſst, so ist es auch hier der Begriff des realen Seyns, der die Erde im Ganzen als ein Symbol des absoluten göttlichen Seyns erscheinen lieſs. Cfr. Soph. Antig. v. 398. *θεων ἡ ὑπερτατη Γη αφθιτος, ακαματη.*

*) Auch die Verwandtschaft des Indischen Gebürg - Namens Himmelaya und des deutschen Wortes Himmel ist ein Beweis dafür.

Wie aber nur das Lebendige ein entsprechender symbolischer Ausdruck für das Lebendige seyn kann, so wurden besonders solche Formen, in welchen sich die Kraft und das Leben der Natur offenbart, Typen der religiösen Symbolik. Als Symbole der in der Natur überhaupt wirksamen Kraft wurden vorzugsweise die Erde selbst und die Elemente als Grundkräfte der Natur angesehen. Da aber die alles ergänzende und ernährende Erde als Symbol der organischen göttlichen Naturkraft sogleich als persönliche Gottheit gedacht wurde, so begnügen wir uns blos damit, ihr hier, sofern die diese symbolische Bedeutung hat, ihre Stelle anzuweisen. Die Elemente aber waren bekanntlich als Symbole, in welchen die Grundkräfte der Natur erschienen, bei mehreren Völkern ein sehr alter und heiliger Gegenstand der göttlichen Verehrung. Von den alten Persern bemerkt Herodot in der classischen Stelle I. 131. dafs ihr ursprünglicher Cultus insbesondere der Erde, dem Wasser, dem Feuer, den Winden geweiht gewesen sey, und wenn wir von andern Völkern nicht gerade eine so namentliche Verehrung der Elemente bemerkt finden, so führen doch sehr viele ihrer persönlichen Gottheiten auf alten Elementendienst zurück, wie sich uns später zeigen wird. Auch fehlt es nicht an einzelnen Beispielen, die den eigentlichen Elementendienst selbst bei den Hellenen als alten Cultus darthun. Um von der so allgemeinen Verehrung heiliger Flüsse und Quellen hier insofern nichts zu sagen, als dabei gewöhnlich die Personification das Symbol zusehr verdrängte, so giebt es doch auch Beispiele, in welchen dies weniger der Fall ist. Man vergl. Herod. VII. 178. 189. Nach Paus. II. 12. war auf einem Hügel in Sicyon ein Altar der Winde, ebenso auf dem Markte in Koronea IX. 34. und von den Megalopolitanern bemerkt er VIII. 36. ϑεων ȣδενος Βορεαν ὑστερον αγȣσιν εις τιμην.

Ausgezeichnet waren in diesem Cultus besonders diejenigen Elemente, in welchen sich die schöpferische Kraft der Natur und ihre alles durchdringende Wirksamkeit am meisten offenbarte, das Wasser und das Feuer, die in der ältesten Naturreligion dieselbe Stelle einnehmen, die sie in der ältesten Griechischen Naturphilosophie, der Tochter jener mythischen Religion behaupten. Dieser Saz kann aber ebenfalls dann erst bestimmter nachgewiesen werden, wenn wir die Begriffe der einzelnen Gottheiten zu erörtern haben. Hier wollen wir blos noch an das wiederhohlte Vorkommen derselben heiligen Fluſs - Namen wie z. B. des Ganges, Phasis, Koros u. a. erinnern, worauf Ritter in der Erdk. und Vorh. z. B. S. 189. öfters aufmerksam macht*). Es könnte übrigens leicht befremdend scheinen, daſs wir auch die Verehrung der Elemente aus dem symbolischen Gesichtspunkte betrachten. Und doch kann auch dieser Cultus wie der Naturcultus überhaupt keine andere ursprüngliche Bedeutung haben. Denn wenn es nicht blos die philosophische Betrachtungsweise ist, und das Interesse der Speculation, das das Absolute und Göttliche in die Elemente der Natur sezt, sondern die religiöse Ansicht, die vermöge ihrer Beziehung auf das Gefühl überall auf das Lebendige geht, so muſs nothwendig auch hier von dem äussern Gegenstand der Erschei-

*) Die gefeiertesten Ströme der alten Welt waren der Ganges und der Nil. (cfr. Plut. de Is. c. 32. sq. ȣδεν ȣ̔τω τιμη Αιγυπτιοις, ὡς ὁ Νειλος.) deren elementarische Reinheit und Heiligkeit auch der Gegensaz gegen das Meer bezeichnet. Wie dem Aegyptier das den guten Nilstrom verschlingende Meer verhaſst war, so war auch dem Indier schon nach Menu's Gesezen der Ocean unrein, vor dessen Anblick Ganga die Göttin der Reinheit (d. i. der Ganges als Jungfrau und Tochter des mit Parvati (Parvat Berg) vermählten Siva) erschrocken zurückfloh,

nung eine ihm zu Grunde liegende Idee unterschieden werden. Die Elemente sind daher nur solche Anschauungen, die wegen ihrer Reinheit und Allgemeinheit am geeignetsten sind, die Idee des Göttlichen zu versinnlichen und zu beleben*). Es verdient hier zur Bestätigung dieser Behauptung bemerkt zu werden, daſs gerade in demjenigen Religionssystem, in welchem die Verehrung der Elemente und des Feuers insbesondere die ausgebildetste Form erhielt, dem Altpersischen, die ursprüngliche Epoche als diejenige geschildert wird, in welcher das Feuer nicht für das göttliche Wesen selbst angesehen wurde, sondern nur als ein Symbol des Göttlichen. Das Schachnameh, dessen Wichtigkeit für die älteste Religionsgeschichte seit Hammer's Untersuchungen nicht bezweifelt werden kann, sagt ausdrücklich von dem Feuerdienst vor Zoroaster, welchen Keikawus und Keichosrew am groſsen Feuertempel Aserbeidschan (zu Tebris) begiengen:

*) Deswegen, weil die erscheinende Natur überhaupt in Beziehung auf das Göttliche nur Symbol seyn kann, bekommt sie auch überall da gerade am meisten eine symbolische Bedeutung, wo sie uns am meisten nahe kommt, und uns mit dem Eindruck ihrer Hoheit, ihres elementarischen, unmittelbaren Seyns und Wirkens ergreift. Schön schildert dies folgende Stelle des Seneca Epist. XLI. Si tibi occurrit vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus, et conspectum coeli densitate ramorum aliorum alios protegentium submovens: illa proceritas silvae et secretum loci, et admiratio umbrae, in aperto tam densae atque continuae, fidem tibi numinis facit. Et si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus: animum tuum quadam religionis suspicione percutiet. Magnorum fluminum capita veneramur: subita et ex abdito vasti amnis eruptio aras habet: coluntur aquarum calentium fontes: et stagna quaedam vel opacitas, vel immensa altitudo sacravit.

Eine ganze Woche blieben sie bei ihnen dort (bei den Mobeden),
Glaubt nicht, dafs sie das Feuer anbeteten an diesem Ort,
Das Feuer diente damals nur als Altar,
Während das Auge des Beters voll Thränen war.

Es war ein reiner Feuerdienst, in welchem das Feuer nicht angebetet wurde, sondern nur die Kibla, oder den Altar bezeichnete, den die Natur als den lichten Punkt darstellte, wohin man sich beim Gebet zu wenden habe. Man vergl. Hammer in den Wien. Jahrb. der Literat. Bd. VIII. S. 326. und Bd. X. S. 210.

Wie die Elemente der Natur als sichtbare Symbole der allwirksamen göttlichen Naturkraft verehrt wurden, so dienten auch einzelne Producte und Wesen, in welchen sich die Naturkraft als Lebenskraft individualisirte, zu derselben symbolischen Bezeichnung. Die Pflanzenwelt, um von der untersten Stufe auszugehen, eröffnet uns ein weites Gebiet, je mehr wir uns aber hier in das Einzelne verlieren müfsten, desto mehr begnügen wir uns, im Allgemeinen an die symbolische Bedeutung zu erinnern, die z. B. die Lotosblume in Indien*) und Aegypten, (Plut. De Is.

*) Die hohe symbolische Bedeutung der Lotosblume, auf welche wir im folgenden wieder zurückkommen werden, stellt hier in der Kürze am besten folgender Indischer Mythus dar: Vischnu schläft auf dem Boden des Oceans, aus seinem Nabel, als dem Symbol der Erzeugung, entspringt der Stiel des Lotos, dessen entfaltete Blume der Schauplaz der Erde und des Menschengeschlechts auf den Wassern sich wiegt. In der Mitte der Blume erhebt sich der Fruchtknoten oder Lingam, Meru genannt, als das Hochland der Erde (centrum), vier Blüthen-Blätter der Blüthen-Krone bezeichnen die vier Hauptländer nach den Weltgegenden, die Dwipas, Halbinseln. Ritter Erdk. I. Th. S. 428. erste Ausg.

et Os. c. 11.) die heiligen Eichen in Dodona, und andern einzelnen Gottheiten geweihte Pflanzen und Bäume, wie z. B. der Oelbaum der Athene gehabt haben. Sind auch Symbole dieser Art weniger im Stande, eine Total-Anschauung des Göttlichen zu geben, so dienen sie dagegen um so mehr dazu, die verschiedenen einzelnen Beziehungen und Merkmale, unter welchen das Göttliche aufgefaſst wurde, zu versinnlichen. Häufig sind sie daher auch blos mittelbare Symbole, und hängen mit andern höhern Symbolen zusammen, wie z. B. die symbolische Bedeutung der Lotosblume in Indien und Aegypten zunächst nur auf den Ganges und Nil Beziehung hatte. Man vergl. Creuzer Symb. I. Th. S. 509.

Eine weit ausgezeichnetere Stelle nehmen in der Natursymbolik die aus der Thierwelt genommenen Symbole ein, denn je mannigfaltiger und groſsartiger die Gestalten sind, in welchen sich das in der Natur waltende Leben offenbart, desto mehr findet auch die Symbolik das ihr angemessene Gebiet. Daher die weite Verbreitung des Thierdienstes in der alten Welt, nicht blos im Orient, in Indien namentlich und Aegypten, sondern auch in dem alten Griechenland und in Italien, wie die sehr vielen Gottheiten zur Bezeichnung ihrer Attribute beigesellten Thiere, und dann auch die Augurien beweisen. Was nun die Ursachen und Anlässe dieses weitverbreiteten Cultus betrifft, so mag zwar allerdings die wahrgenommene Nüzlichkeit und Schädlichkeit gewisser Thierarten die Aufmerksamkeit des Menschen schon früh vorzüglich auf die Thierwelt hingerichtet haben, aber die hohe göttliche Verehrung, die einzelnen Thiergeschlechtern zu Theil wurde, läſst sich auf diesem Wege gewiſs nicht begreifen, wenn wir nicht von der Voraussezung ausgehen, daſs ein innigeres und höheres Gefühl der Abhängigkeit dabei zu Grunde gelegen sey. Wir

dürfen daher hier ebensowenig, wie bei den aus der Pflanzenwelt genommenen Symbolen bei dem Einzelnen stehen bleiben, und die Eigenschaften einzelner Thiere nur für sich betrachten, sondern müssen auf den in den einzelnen Individuen sich aussprechenden, und an ihnen zum Bewufstseyn kommenden allgemeinen Character des Naturlebens zurückgehen. Wenn z. B. noch jezt, im innern Afrika besonders, Schlangen als ein sehr allgemeiner Gegenstand der religiösen Verehrung gefunden werden, so ist es sicher das den Schlangen eigene dämonische Wesen, das bei ihnen gerade an eine in der Natur überhaupt waltende unsichtbare Kraft erinnert, von welcher auch der Mensch sich abhängig fühlt. Von welcher Art aber der in der Thierwelt sich offenbarende Character des Naturlebens sey, haben wir bereits oben bei der Erklärung der Hieroglyphen dargethan, die ja eigentlich ganz dieselben Symbole sind, nur von der Natur zu der Kunst gewendet. Auf der einen Seite nämlich hat sich die Natur, auf der Stufe des Thierlebens, zwar zu einem regeren, freieren Leben entfaltet, auf der andern trägt dieses zwar freiere, aber bewufstlose Leben zugleich den Character einer innern Nothwendigkeit und Gesezmäfsigkeit an sich, welche auf eine höhere Ursache zurückweist. Auch der Mensch fühlt sich der Natur-Nothwendigkeit unterthan, aber das überwiegende, und mit Bewufstseyn verbundene Gefühl der eigenen Willkühr und Freiheit scheint gleichsam das ihn mit der Natur einigende Band wieder zu lösen. Daher konnte von dieser Ansicht aus leicht auch die Vorstellung mit dem Thierdienst zusammenhängen, dafs die Thiere wegen des ihnen eigenen bewufstlosen Naturinstincts die göttliche Natur um so reiner und ungetrübter in sich offenbaren. Eine Andeutung wenigstens, dafs diese Vorstellung dem Alterthum nicht fremd war, mag in der bemer-

kenswerthen, auch von Creuzer Symbol. Th. II. S. 461. Anm. 39. angeführten Stelle Odyss. XVI. 158. liegen, wenn hier gesagt wird:

> Denn fürwahr nicht allen erscheinen Unsterbliche sichtbar,
> Nur mit Odysseus sahen die Hunde sie (die Athene), aber nicht bellend
> Flohen sie, scheu mit Gewinsel, zur andern Seite des Hofes.

Thiere also haben eine Ahnung und ein Gefühl des Göttlichen, selbst wenn es Menschen verborgen bleibt. Ist es also das Göttliche der Natur überhaupt, das sich in der Thierwelt offenbart, so ist das Thierleben nur eine besondere Anschauung der höhern Idee, mit welcher es zusammenhängt, und die göttliche Verehrung, die den Thieren erwiesen wird, kann, wenn die Anschauung von der Idee unterschieden wird, keine andere als symbolische Bedeutung haben. Es liefse sich auch diese Ansicht, was Aegypten insbesondere betrifft, wo diese Art des Cultus, die, so weit uns bekannt ist, ausgebildetste Form erhalten hat, leicht noch durch besondere Gründe nachweisen. Die Ausdehnung des Cultus auf so viele und verschiedenartige Thiere, die Vorstellungen, die man von einzelnen dieser heiligen Thiere, wie z. B. von Apis hatte, die Sitte, die Gottheiten mit Thierköpfen darzustellen, dies und anderes stimmt nur mit der Voraussezung einer symbolischen Bedeutung des Thierdienstes am besten zusammen. Eben dahin geht der allgemeine Inhalt der Sage bei Diod. I. 86. Im Weltanfange, wo der Götter wenige waren, haben sie sich der Menge und des Uebermuths der aus der Erde entsprossenen Menschen nicht erwehren können, und haben, um ihrer Ungezähmtheit zu entgehen, sich hinter die Gestalten der Thiere verborgen. Nachher

als sie sich der Weltherrschaft bemächtigt hatten, haben sie den Thieren, die ihre Erhalter gewesen sind, die Wohlthat vergolten, und ihnen Heiligkeit verliehen. Nach einer andern Wendung der Sage geschah es im Kriege mit Typhon, daſs die Götter genöthigt, zu fliehen, und sich zu verbergen, sich in Aegypten in die Gestalten verschiedener Thiere hüllten, die von da an heilig geblieben sind. Davon soll schon Pindar nach einem bei Porphyr. De Abstin. An. III. 16. erhaltenen Fragment (Fragm. 61. Ed. Bökh.) gesungen haben, παντας τȣς θεȣς, ὁπότε ὑπο τȣ Τυφωνος εδιωκοντο, ȣκ ανθρωποις ὁμοιωθεντας, ἀλλα τοις αλλοις ζωοις. cfr. Apollod. I. 6. Hygin. Astr. poët. c. 28. Ov. Met. V. 321. Das Göttliche konnte und durfte von einer erleuchteten Priesterschaft, wenn wir hier, da diese Sage eine Priestersage heiſst (Hyg. l. c.), die Ansicht der Priester von der des Volks unterscheiden wollen, der rohen, der reinern Erkenntniſs unfähigen Menschheit nur in einer symbolischen Hülle mitgetheilt und nahe gebracht werden, sollte es nicht, in so profanen Händen völlig verloren zu gehen, in Gefahr kommen. Einzelne Thiersymbole aufzuzählen, und näher zu beschreiben, ist hier nicht unser Zweck, für diesen reicht die kurze Andeutung hin, daſs insbesondere gewisse einzelne Thiere zu Repräsentanten der Thierwelt überhaupt, und daher auch vorzugsweise zu Symbolen der Natur und des Göttlichen erhoben wurden. Unter allen geheiligten Thieren aber hatte keines eine höhere Würde und keines vereinigte in sich eine so groſse Menge symbolischer Eigenschaften, als der Stier und die Kuh, an deren vielfache Nüzlichkeit für den Menschen sich die ältesten Erinnerungen an die mit Akerbau und Staaten-Gründung beginnende menschliche Kultur anknüpfte. cfr. Diod. I. 21. fin. Daher ist der Stier das Symbol der organisch zeugenden Natur überhaupt, der groſse

Naturleib, als Einheit gedacht, er ist der Weltstier Abudad, der nach Persischer Lehre den Samen alles Lebens in sich schlieſst, der Anfänger und Vollender der Zeiten. Daher ist er das eigenthümliche Attribut und Symbol aller derjenigen Gottheiten, die am tiesten in die leibliche Natur sich verkörpern, und ihre zeugende Kraft am persönlichsten in sich darstellen, des Persischen Mithras, des Aegyptischen Osiris, des Hellenischen Dionysos *). Er ist aber zugleich allgemeines Götter- und Natursymbol, das uns in verschiedenen Beziehungen immer wiederkehrt, es haftet an Bergen und Flüssen **), im Orient wie in Griechen-

*) Nehmen wir hier schon auf das Rücksicht, was später vorkommen wird, den Buddhaismus der ältesten Religionscultur, so möchte sich der Stier als ältestes Götter - Symbol auch etymologisch nachweisen lassen. Wie der Name des Persischen Urstiers Abudad (ohne Zweifel auch verwandt mit dem Hebräischen אב dem Aegyptischen Apis, und wohl auch mit πατηρ pater, jedoch so, daſs das A der Persische Vorlaut ist, welcher sodann vom Worte getrennt der Artikel der Germanischen Sprache geworden ist, wie Awend eine Wand s. Hammer W. J. 1821 wornach also die Wurzel bu, ba, pa, ab, wäre, d. h. Vater oder Vater der Gerechtigkeit, oder der mit Frömmigkeit anzubetende Vater, wie Homers δικαιοτατοι Il. XIII. init. (s. unten) eigentlich Fromme sind) wohl auch ursprünglich Name der Buddha ist (nach einer Bemerkung Hammers in den W. J. 1818.) so scheint der Name Budda auch mit dem Griechischen βους zusammenzuhängen. Schon in den Verordnungen Menu's heiſst es vom Gott der Gerechtigkeit, seine göttliche Gestalt werde abgebildet wie ein Stier. Majer Brahm. S. 94. Das Wort βουτης Ochsenhirt ist ganz dasselbe mit dem Heros Butes, den Ritter für den Buddha hält, s. unten. Daher auch des Budda- Koros- Helios- Apollon Sonnenrinder. Der Stier ist das älteste und allgemeinste Bild der religiösen Symbolik aber auch das gemeinste der Idololatrie, in der alten und neuen Welt.

**) Merkwürdig ist die Verbindung des Stiersymbols mit Bergen und Flüssen. Taur (tur tor) ist das Appellativ aller Hoch-

land, und wie sein Zeichen auf der Erde heilig ist, so glänzt es auch am Himmel, es ist unter den ersten Zeichen der Symbolik der Gestirne, und das erste der Zeichen der Buchstabenschrift. Nicht mindere Ehre genofs die Kuh, ja sie stund in Indien und Aegypten in gewisser Hinsicht noch höher, cfr. Herod. II. 41. als das Symbol derjenigen weiblichen Gottheit, in deren Person die vollkommenste Versinnlichung der organischen Natur gedacht wurde, der Indischen Bhawani, der Aegyptischen Isis, und gewissermafsen auch der Hellenischen Persephone. Denn wie die Natur in ihrer höchsten Einheit und Abstraction durch eine weibliche Gottheit vorgestellt wurde, so mufste auch das entsprechende Thiersymbol zu gleich hoher Bedeutung erhoben werden*). Die Steigerung dieser

berge Vorderasiens, s. Ritter's Erdk. II. Th. S. 53. der Name Albordi heifst nach Kanne im Pantheon Erdstier, von Ard, Erde und אֶלֶף, elp, alph, bos, wovon die Alpen, wie von Apis die Apenninen den Namen haben, indem nach Antiochus von Syrakus Italien zuerst Saturnia, dann Apennine oder Taurina von Apis dem lezten Gott Italiens geheissen habe. Auch an den Namen Alpheus (Aleph) erinnert Kanne. Ebenso bedeutet das Persische Kho (offenbar das Deutsche Kuh) soviel als Berg. Khohestan ist das Alpenland, Kaukasus ist der Berg Kas, der Paropamisus ist der Hindu-Kho. Bekannt ist dafs die Griechen den Achelous namentlich als Stiergott vorstellten, wie wir bisweilen auch bei andern Flüssen das Stiersymbol finden. Euripides Orest. 1363 nennt den Okeanos *Ταυροκρανος*. Und nun der Indische Mythus, dafs auf dem Berge Meru vier Ströme, aus den Mäulern von vier Thieren, unter welchen auch die Kuh, sich ergiessen. Creuzer Symb. I. Th. S. 537.

*) Scheint doch sogar noch in der alterthümlichen Sprache der Griechen das Wort *βȣς* (von der Indischen Wurzel bhu Seyn) geradezu den allgemeinen Begriff eines weiblichen Wesens überhaupt zu bezeichnen. Bemerkenswerth ist wenigstens die Pindarische Stelle Pyth. IV. 143. *Μια βȣς Κρηθει τε ματηρ και Σαλμωνει*, worüber die Erklärer nichts Befriedigendes zu sagen wissen.

und ähnlicher aus der Thierwelt genommener Symbole ist dem Symbol oder Bild an sich natürlich, da es, zwischen Begriff und Anschauung fallend, eine ideale Anschauung ist. Je allgemeiner daher eine solche Anschauung werden kann, desto bedeutungsvoller und reiner ist das Symbol. Daher sind die Naturelemente selbst die reinsten Symbole, und nicht blos die Thierwelt, sondern auch die Pflanzenwelt selbst, obgleich in weit geringerer Anzahl, weist solche potenzirte Anschauungen auf, dergleichen z. B. in der Persischen Mythologie der Baum Hom ist, der ideale Keim aller Pflanzen und Bäume, und in der Nordischen die Esche Ygdrasil das Symbol des Universums selbst. Aus diesem idealisirenden Streben des Symbols flossen endlich auch solche Thiersymbole des Göttlichen, die entweder eine reine Fiction sind, oder eine Phantasie-Composition aus mehreren Thiergestalten. Das berühmteste Symbol dieser Art ist die Aegyptische Sphinx, die Jungfrau mit dem Löwenleibe, die gewöhnlich vor dem Eingang in die Tempel Wache hält, ein Symbol von derselben Art, wie der Hebräische, aus den 4 Gesichtern eines Menschen, eines Adlers, eines Stiers, eines Löwen zusammengesezte Cherub, zur Bezeichnung gewisser Hauptattribute des göttlichen Wesens, namentlich der Weisheit und Stärke. Auch der Persische Simurg gehört hieher, nach Hammer ein Symbol des ältesten Persischen Mythus, und von derselben hohen Bedeutung, wie der Sperber oder Habicht (ἱεραξ Herod. II. 65.) der Aegypter, die Hieroglyphe der Sonne oder des höchsten Wesens selbst. Die auffallendsten Beispiele wunderbarer Thierbilder enthalten die Aegyptisch-orphischen Kosmogonien, in welchen besonders die Schlange, der Stier, der Löwe, der Widder als bedeutsame Symbole vorkommen. Wie sich aber auch diese Thiersymbolik gestalten mochte, es liegt dabei immer dieselbe

Idee, wie bei dem Thiercultus überhaupt zu Grunde, die Natur oder die Gottheit in dieser oder jener Beziehung in einer symbolischen Anschauung aufzufassen und darzustellen.

Es hängt jedoch die Thiersymbolik und der Thierdienst seiner innern Bedeutung nach mit einer andern Form der symbolischen Darstellung des Göttlichen, nämlich dem Sterncultus oder Sabäismus, so genau zusammen, daſs wir schon deswegen, um jenen vollständiger zu begreifen, auch diesen in unsere Untersuchung ziehen müssen. Dann aber verdient auch an und für sich diese Art der Symbolik um so gröſsere Aufmerksamkeit, da die reinsten und würdigsten Symbole gerade diesem Kreise angehören. Wenn der Mensch in der ihn umgebenden Natur überall einen Spiegel und Abglanz des Göttlichen erblickte, was war natürlicher, als daſs er seinen Blick auch aufwärts erhob, um in der Flammenschrift des Himmels einen Ausdruck für das Ewige und Göttliche zu finden, von welchem er sich in seinem irdischen Seyn abhängig fühlte? Denn welche andere Erscheinung konnte den vom Bewuſstseyn der Natur und der Gottheit erfüllten Menschen mit mächtigerem Eindruck ergreifen, und ihn das die ganze Natur durchdringende und beseelende Leben mit tieferem Gefühl ahnen lassen, als die stille Majestät des gestirnten Himmels, und der hehre geordnete Gang jener leuchtenden Körper, von deren mildem Einfluſs aller Segen auf die Erde herabkommt, mit deren Beobachtung dem Menschen zuerst der helle Tag des Bewuſstseyns aufging, und das äussere Leben sich ordnete, und überhaupt jener dumpfe Zustand aufhörte, welchen Aeschylos seinen Prometheus so schildern läſst v. 451.

In unbesonnter Höhlen Finsterniſs
Vergraben wohnten sie, geflügelten

Ameisen ähnlich. Ihnen unbekannt
War noch des Winters und des blumigen
Frühlinges und des Sommers sichres Zeichen.
So thaten sie denn alles sonder Sinn,
Bis daſs ich ihnen der Gestirne Lauf
Ihr Auf- und Untergehen offenbart.

Daher läſst sich voraus annehmen, daſs die Verehrung der Gestirne einen sehr wesentlichen Bestandtheil der alten Naturreligion ausmachen werde, und auf welche Himmelskörper muſste die Aufmerksamkeit und das religiöse Gefühl des Menschen frühzeitiger hingelenkt werden, als auf diejenigen, deren Nähe und wohlthätiger Einfluſs ihm vor allen andern in die Augen fallen muſste, auf Sonne und Mond. Was Caesar B. G. VI. 21. von den alten Germanen sagt: Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, et quorum opibus aperte juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, war der allgemeine älteste Glaube der Völker, und sehr richtig ist in dieser Hinsicht die Bemerkung die Platon in seinem Cratyl. p. 49. ed. Heind. macht: die ältesten Bewohner von Hellas haben meines Bedünkens die allein für Götter gehalten, welche noch jezt vielen Barbaren dafür gelten, Sonne, Mond und Erde, und die Gestirne, und den Himmel. Vergl. auch Diod. I. 11. der von den ältesten Bewohnern Aegyptens sagt, daſs sie mit Bewunderung das Firmament und den Bau des Ganzen betrachtet und geglaubt haben, daſs es zwei ewige und erste Götter gebe, die Sonne und den Mond, die sie Osiris und Isis nannten. Wie diese beiden Himmelskörper zu den ursprünglichsten Gegenständen des einfachen Naturglaubens gehörten, so wurden sie auch, je mehr sich dieser Glaube erweiterte und ausbildete, von den verschiedensten Seiten aufgefaſst. Sie selbst stellen sich ja in einer so groſsen Mannigfaltigkeit

von Erscheinungen und Beziehungen dar, dafs nur eine Fülle von Anschauungen den vollen Gehalt ihres Wesens wiedergeben kann. Daher ist es bald das in voller Kraft und Schönheit leuchtende, und auf der Himmelsbahn wie ein starker Held einherschreitende Gestirn des Tages, das die religiöse Anschauung fixirte, bald ist es das zurückweichende und verschwindende Licht, oder der gefesselte und gehemmte, der in heifser Glut sich selbst verzehrende, der von den feindlichen Mächten der Finsternifs verfolgte und hinabgedrückte, aber auch in der Unterwelt milde und segensvoll waltende Sonnengott, bald aber hinwiederum auch die mit erneuter ewig siegreicher Kraft wiederkehrende und emporringende, mit kräftigem Strahl den dunkeln Schoos der Erde aufschliefsende und Leben und Fruchtbarkeit schaffende Gottheit. Und wie vielerlei sind nicht die Gestalten der wechselnden Mondesgöttin, wenn sie jezt mit der vollen Schönheit ihres Angesichts aus den Fluthen des Meeres emportaucht, und als leichtgeschürzte Jägerin an waldigen Bergeshöhen hingleitet, dann aber auch als rasende Mondskuh über Land und Meer hinirrt, und selbst in die Fluthen sich hinabstürzt, wenn sie jezt mit schmachtender Sehnsucht ihrem verschwindenden Licht nachsieht, und dem Reiche der Schattenwelt anheimfällt, und dann wieder neu heraufsteigend nicht blos mit mildem feuchtem Licht das Wachsthum der Pflanzen fördert, sondern auch als das erste aus dem Dunkel erglänzende Licht alle Geburten ins Daseyn bringt, und als die Erfüllerin ihrer Scheibe Wonne Sieg und Vollendung verkündigt cfr. Herod. VI. 106. aber auch in düster-heller Nacht als böse Zauberin schädliche Kräuter sammelt und mischt, mit wildem finsterem Gesicht Schrecken und Verderben herabdroht, und endlich als das allse-

hende Auge der Nacht, jede Missethat aufdeckt, und als grausame Rächerin verfolgt. Bedenken wir endlich noch das natürliche Verhältnifs, in welches Sonne und Mond durch ihre Beziehung auf die Erde zu einander gesezt sind, so eröffnet sich uns hier eine neue Reihe symbolisch-mythischer Anschauungen, in welchen die mannigfaltigsten Erscheinungen der Natur als Offenbarungen des göttlichen Wesens versinnlicht werden. Es zeigt sich uns demnach in allem diesem wiederum recht deutlich die ideale Natur des Symbols, vermöge welcher es in seinem Streben nach dem Höheren nicht eher ruht, als bis es das Höchste erfafst und zur Anschauung gebracht hat. Daher sind Sonne und Mond, obgleich die sinnlichsten Verkörperungen der Gottheit, doch auch zugleich Symbole des höchsten göttlichen Wesens selbst, (hierin von gleicher Art mit dem Symbol des Stiers und der Kuh, welche ohnedies sehr häufig an die Stelle des Symbols der Sonne und des Mondes gesezt werden), und es mag das eine göttliche Naturprincip als ein männliches, oder weibliches, oder mit der Dualität des Geschlechts aufgefafst seyn, so führt doch die dem Begriff zu Grunde liegende Anschauung am Ende immer wieder auf das eine oder andere dieser beiden Symbole oder auf beide zugleich zurück. Je mehr sich aber auf diese Art die Idee über die ursprüngliche Anschauung erhob, und von ihr sich zu trennen schien, (was freilich erst bei der spätern Ausführung im Einzelnen dargethan werden kann), desto deutlicher ergiebt sich hieraus die symbolische Bedeutung, die dieser Cultus, wie er sie nach unserer Ansicht nicht anders haben konnte, auch in der Wirklichkeit hatte.

Aber Sonne und Mond sind nur einzelne Glieder des grofsen Systems, das am weiten Himmelsraum vor unsern Augen ausgebreitet ist. Sie selbst stehen

in der nächsten Beziehung zu den Planeten, welche mit ihnen schon der älteste Glaube des Orients als die Siebenzahl der himmlischen Mächte mit besonderer Heiligkeit verehrt hat. Wo in bedeutungsvollen Institutionen, Gebräuchen, und Vorstellungen die heilige Siebenzahl vorkommt, wie in den sieben Tagen der Woche, (die eine alte Sitte des Orients, sogar schon mit den Namen der Planeten bezeichnet zu haben scheint, cfr. Dio Caſs. XXXVII. 18. 19. nach welchem die Planeten - Namen der Wochentage sich von Aegypten herschreiben, Dies Saturni bei Tibull. I. 3. 27.) in den sieben Opfern beym Bündniſs I. Mos. XXI. 28. in dem siebenfachen Feuercultus der alten Perser*), und in ihren sieben Anschaspands, in

*) Nach Hammer Wien. J. Bd. X. haben die sieben Gattungen von Feuern die im Sendavesta und Schahnameh vorkommen, nämlich das Opfer- Sternen- Sonnen- Blizes- Pflanzen- Feuer, das thierische Feuer, und das Metallfeuer eine unzweifelhafte Beziehung auf die Planeten, die bey den westlichen Maghen (den Chaldäern) Diod. II. 31. die Dolmetscher oder Zeugen der Götter geheiſsen haben, wie das Feuer selbst im Schahnameh das siebenzüngige heiſst. Die Persischen Wörterbücher sagen ausdrücklich, daſs die sieben Feuer nach den sieben Planeten geordnet gewesen. Die Feuer Mihr, Behram, Guschasb, und Bersin (Mithras, Mars, Venus und Perseusfeuer) sprechen von selbst ihre planetarische Bestimmung aus, denn wie Mihr den Genius der Sonne und die Sonne selbst bedeutet, so heiſst Behram Mars, Guschasb Venus, und Bersin Jupiter. Sade das älteste von allen dem Kiesel entlockt ist das des ältesten Planeten Saturnus, dessen lateinischer Name mit dem altpersischen Wort dieses Feuers verwandt ist, wie das Griechische αιων mit dem Keiwan dem gewöhnlichen Persischen Namen des Saturn. Chordad das Pflanzenfeuer ist der Luna heilig, welche alles Wachsthum begünstigt, und Nusch, des animalische, bleibt für Merkur übrig. Einen neuen Beleg für die Allgemeinheit des Planeten-Cultus im alten und neuen Orient giebt nun auch der erst kürzlich bekannt gewordene Deſsatir (or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets etc. Vol. I,

den sieben Kabiren der Aegypter, Phönizier und ältesten Griechen, in heiligen Namen und Wörtern wie z. B. שבע schwören, cfr. Herod. III. 8. (der schwörende αλειφει τῳ αἱματι εν μεσῳ κειμενυς λιθυς ἑπτα.); da ist ohne Zweifel auch eine bald bestimmtere bald unbestimmtere Andeutung des uralten Cultus der Planeten, in deren hellerem Glanz und harmonischer Sphärenbewegung schon die früheste Beobachtung einen Ausfluſs und eine Offenbarung des göttlichen Wesens erkannt hat. Die Identität der jezigen Planetennamen mit den Namen Griechisch-römischer Gottheiten ist höchst wahrscheinlich ebenfalls uralt, (man vergl. die unten stehende Anm.) und ein Beweis des planetarischen Ursprungs jener Gottheiten. Den ältern Griechen zwar, ob es gleich an Andeutungen einer Beziehung einzelner Götter auf Planeten nicht fehlt, waren die spätern Planetennamen fremd, nicht aber den Römern, die sehr leicht auch hierin, wie in anderem, die ältere Tradition aus dem Orient erhalten haben können. Man vergl. die Hauptstelle bei Cicero De Nat. D. II. 20. und Diod. Sic. II. 31. Neben den Planeten aber muſsten auch die übrigen mit demselben Licht herableuchtenden Gestirne des Himmels verwandten Wesens seyn, auch in ihnen muſste sich dieselbe göttliche Lebenskraft offenbaren, und so erfüllte nun den unermeſslichen Raum das groſse Himmelsheer, die groſse Himmelsheerde der göttlichen Lichtthiere. Unter den sieben Amschaspands als Oberhäuptern ordneten sich nach dem Glauben des alten Persers die Heerschaaren der Himmelssterne zum

Bombay 1818. s. Hammer in den Heid. Jahrb, 1823. Nr. 6.) in welchem nach der Anbetung Gottes sogleich die Anbetung der Planeten empfohlen wird. „Betet die Planeten nach Gott an, und zündet ihnen Lichter an, macht Gestalten von allen Planeten.“

Kampfe gegen die Mächte der Finsternifs, nach der Lehre der Aegypter ist es Pan, der die Heerde der Himmelsthiere weidet, es ist Hermes, der sie hütet, oder Sirius, der auch den Persern als Wächter und Aufseher am äussersten Himmelsrande stund. Und wie nach derselben uralten Ansicht auch der Hebräer in der Schaar der Gestirne ein Himmelsheer erblickte, so finden wir auch noch in einzelnen Vorstellungen der Griechen und Römer Spuren derselben. Wenn Homer von der heiligen Rinderheerde singt, die dem Helios auf der Sonneninsel Thrinakria weidet, und welcher er immer

> Sich erfreut aufsteigend zur Bahn des sternigen Himmels
> Und wann wieder zur Erd' er hinab vom Himmel sich wendet. Odyss. XII. 379.

wenn der Griechische Mythus so oft von Heerden redet, die Götter auf der Erde hüten, (man erinnere sich der Heerden des Herakles, des Apollon νομιος und seines Aufenthalts bei Admetos, und vergl. besonders auch den Homer. Hymnus auf Hermes v. 70.) wenn selbst noch bei Römischen Dichtern polus sidera pascit; so können wir uns kaum enthalten, dabey immer wieder an die alte Vorstellung zu denken, die die Gestirne zu einer Himmelsheerde machte. Unstreitig hat auch diese Vorstellung ebensosehr als das zufällige Spiel der Phantasie, die eine Anzahl benachbarter Sterne zusammenfafste, und mit Umrissen von Thiergestalten einschlofs, die Entstehung des Thierkreises veranlafst, dessen hohes Alter, und beinahe völlige Gleichheit bei den ältesten Völkern, namentlich den Indiern, Persern, und Aegyptern auch den uralten Ursprung dieses Sabäismus beurkundet*). Es

*) Wenn die Griechischen Götter zuweilen in dem strahlenden Lichtglanz eines Gestirns erscheinen, wie z. B. Athene Il.

kannte also dieser uralte Glaube keine herrlichere Offenbarung des göttlichen Wesens, als die himmlischen, von einer und derselben Kraft beseelten Lichtwesen, und nachdem sich die ersten Anfänge der Himmelskunde zu einem wissenschaftlichen System ausgebildet hatten, wurde die Astronomie gleichbedeutend mit der heiligen Wissenschaft der Theologie. Daſs aber diesem Cultus ursprünglich keine andere als symbolische Bedeutung zu Grunde lag, wird erst vollkommen deutlich, wenn wir ihn in seinem weitern Zusammenhang betrachten. Dem Symbol ist es eigen wenn es als ideale Anschauung aufs höchste gesteigert ist, und die Grenzen der sinnlichen Anschauung zu überschreiten strebt, auch wieder in die sinnliche Nähe und Gegenwart herabzusteigen. Daher wurde nun auch jene himmlische Symbolik wieder eine irdische, und hiemit kommen wir von Sternencultus wieder auf den Thiercultus zurück. Wie die Gestirne des Himmels, als Lichtthiere, Symbole des höchsten göttlichen Lichtwesens sind, so sind die irdischen Thiere ein reflectirtes Symbol der himmlischen. Wie sehr diese für den symbolischen Geist des Alterthums so characteristische Ansicht besonders die Religionssysteme der alten Perser und Aegypter durchdrang, ist bekannt. In ihr ist der Grund, warum dem alten Perser alle Thiere entweder reine, dem Lichtreich des Ormuzd angehörende, oder unreine, Ahrimanische waren, warum einzelne derselben, wie z. B. die wachsamen und scharfsehenden Vögel, der Adler und Habicht namentlich, als Symbole des Ormuzd, und vor allen der Hund, als das Symbol der Sirius, der als

IV. 75. wie ein Funkensprühender Stern vom Himmel herabfährt, Demeter Hymn. in Cer. 279, als sie ihre göttliche Natur offenbart, das Haus mit einem leuchtenden Glanz erfüllt, so gehört auch dies derselben Sternsymbolik an.

der glänzendste aller Sterne die Geschöpfe Ormuzd's bewacht, wie der treue Hund seine Heerde, eine so ausnehmende Verehrung genossen. Cfr. Plut. de Is. et Os. c. 47. Rhode Zends. S. 298. Vorzüglich aber hat sich diese Symbolik in dem alten Aegypten zu einem in alle Verhältnisse des Lebens und Staates eingreifenden System gestaltet. Das ganze Land sollte das animalische Leben der heiligen Himmelsthiere abspiegeln, und wie die Thiere am Himmel ihre bestimmten Häuser inne haben, so sollte auch jeder Nomos, jede Stadt, selbst jedes einzelne Haus ein eigenthümliches heiliges Thier in sich haben. Die Benennungen, die mehrere Städte von den Thieren, die sie verehrten, erhalten haben, wie z. B. Lycopolis, Cynopolis, Tachompso oder Crocodilopolis cfr. Herod. II. 69. würden an sich schon ein Beweis von der Wichtigkeit dieses Cultus seyn, wenn wir dies auch nicht durch einzelne Nachrichten ausdrücklich wüſsten, nach welchen es z. B. sogar mit dem Tode bestraft wurde, wenn jemand eines der heiligen Thiere tödtete. Man vergl. hierüber besonders Her. II. 65. Wie die Verehrung der meisten dieser heiligen Thiere local war, so gab es auch einzelne, welche, je nachdem es ihre Beziehung auf die himmlische Hierarchie, oder die Natur überhaupt mit sich brachte, eine universellere Bedeutung hatten. Heilig war im ganzen Land namentlich das ganze Kuh- und Stiergeschlecht, und aus diesem war wiederum ein einzelnes Individuum mit besonderer Sorgfalt auserwählt, als Repräsentant seines ganzen Geschlechtes, der heilige Stier Apis, welcher als das lebendige Symbol des Osiris, und der Sonne, in der Hauptstadt des Landes selbst, in Memphis, verehrt wurde. Wo die Heiligkeit dieses Cultus am auffallendsten im Einzelnen hervortritt, da zeigt es sich auch am deutlichsten, daſs sie nur durch

ihre Beziehung auf eine höhere Symbolik vollkommen begriffen werden kann.

Doch nicht blos in der Thierwelt reflectirte sich die Symbolik des Himmels. Das himmlische System war auch in anderem das Urbild, das auf Erden nachgebildet werden sollte. Wenn nach der Erdeintheilung der Zendschriften rund um den Albordi her, auf welchem Ormuzd mit Sonne und Mond, mit den Planeten und übrigen Sternen thront, die sieben Keschwars oder Erdgürtel sich ziehen, so können wir darin eben so wenig eine Beziehung auf die den Albordi umkreisenden sieben Planetensphären verkennen, als in der alten Eintheilung des Aegypterlandes durch Sesostris in 36 Nomen das Vorbild in der Eintheilung des Thierkreises in 36 Dekane, oder Grade, die personificirt als Dämonen und Vorsteher der Zeichen des Thierkreises gedacht wurden, s. Creuzer Symb. I. Th. S. 390. uns entgehen kann. Wie oft werden wir ferner, wenn wir die innere Einrichtung der Staaten des alten Orients genauer betrachten, auf Nachbildungen der himmlischen Hierarchie aufmerksam gemacht, die heilige Person des Königs sollte ja vor allem das leibhaftige Abbild der am Himmel leuchtenden und segensvoll waltenden Gottheit seyn*). Auch die ungeheuren Denkmale der alten Baukunst, die das Wunderland Aegypten insbesondere überdeckten, jene colossalen Tempel, jene zur Sonne aufstrebenden Obelisken, jene Pyramiden, in welchen die göttliche Einheit vom Himmel zu der breiten Basis des irdischen Lebens herabzusteigen scheint, und vor allen andern das räthselhafte Labyrinth, das alle Zeichen des Thierkreises und alle Stationen der Sonne in dem-

*) Man vergl. z. B. Plat. De leg III. p. 316. Ed. Bekk. Hammer W. J. Bd. VII. über die Eintheilung Persiens in sieben grosse Statthalterschaften.

selben darstellte, diese und andere Denkmale tragen einen symbolischen Character an sich, dessen Typus von demselben Himmelssystem entlehnt war. Kein Wunder, wenn auch bei dem ältesten Werke der Baukunst, bei der Anlage der Städte, derselbe Typus dem religiösen Alterthum vorschwebte, um dem irdischen Menschenwerk gleichsam ein unsterbliches Gepräge aufzudrücken. Wie die Götter und Geister am Himmel ihre Häuser haben, in den Gestirnen, und alle Gestirne zusammen einen lebendigen Götterstaat, und gleichsam eine durch den Umkreis des Himmels rings umgrenzte groſse Götterstadt vorstellen, so sollte auch jede die himmlischen Götter in ihre Häuser und Tempel aufnehmende Stadt auf Erden ein Abbild der von den Göttern bewohnten Himmelssphäre seyn. Eine solche Stadt war augenscheinlich die alte Medische Stadt Ecbatana, wie sie Herodot I. 98. beschreibt: „Die Meder erbauten groſse starke Mauern, die selbige Stadt, die jezt Ecbatana heiſst, davon stand immer ein Ring in dem andern. Und diese Feste ward also gefertiget, daſs ein Ring immer vorraget über den andern, aber nur mit seinen Zinnen. Daſs dieses so gut anging, dazu half auch des Ortes Lage, weil es ein Hügel war. Und der Ringe sind sieben, und dann war es wohlweislich so eingerichtet, daſs in dem lezten steht die königliche Burg und der Schaz. — Und des ersten Ringes Zinnen sind weiſs, des andern schwarz, des dritten purpurn, des vierten blau, des fünften hellroth. Also sind die Zinnen dieser fünf Ringe bemalet, von den beiden lezten aber hat der eine versilberte, und der andere vergoldete Zinnen." Diese sieben Ringmauern sind das Nachbild der Kreisbahnen der sieben Planeten. Die vergoldete und versilberte Mauer sind höchst wahrscheinlich der Sonne und dem Mond geweiht, und wie diese die Hauptplaneten sind, so sind auch ihre Mauern die innersten.

Was die übrigen Mauern und ihre Farbe betrifft, so weifs man, dafs schon das Alterthum Licht und Farbe in eine nahe Verwandtschaft sezte, wie der Aegyptische Memnon beweist, und daher auch jedem Planeten seine eigene Farbe zuschrieb. Man vergl. besonders Görres Mythengeschichte der Asiatischen Welt I. Th. S. 290. sq. Hammers Gesch. der schönen Redek. Pers. S. 115. An der Richtigkeit dieser Ansicht können wir um so weniger zweifeln, wenn wir noch dazu nehmen, dafs dieser Medische Dejokes nach Hammers Untersuchungen Wiener Jahrb. 1820. kein anderer ist, als der Dschemschid der Persischen Urkunden, jener alte Pischdadische Herrscher von Iran, der zuerst den Staat nach monarchischen Formen und Sazungen ordnete und Städte erbaute, aber auch den alten reinen Feuerdienst dadurch trübte, dafs er damit den Cultus der Planeten, vor allen aber den der Sonne und des Morgen- und Abendsterns, d. i. den des Mithras und der Anaitis verband. Wie ganz stimmt damit die Erbauung einer planetarischen Stadt zusammen, in welcher sich die himmlische Hierarchie deren Abbild die neu geordnete irdische Monarchie, seyn sollte, versinnlichte? Solche Städte scheinen uns ferner auch die alten Cyklopischen Städte des Pelasgischen Argos gewesen zu seyn, wenn sich folgende Deutung und Zusammenstellung bewähren dürfte. Vor allem scheinen uns nämlich jene sogenannten Cyklopischen Städte eben durch diesen Namen in der nächsten Beziehung zu jener planetarischen Mederstadt zu stehen. Denn diese Cyklopen, die Erbauer jener Städte, wer sollten sie anders seyn, als eben die Planeten, wie ja schon ihr Name, von κυκλος, den Sphärenlauf der Planeten ausdrückt! Daher sollen es auch gerade sieben gewesen seyn, die, aus Lycien berufen, dem Proeteus die Mauern von Tiryns erbaut haben,

nach dem bei Strabo erhaltenen Fragment aus den Geschichten des Milesiers Hekatäus, cfr. Creuzer Fragm. hist. p. 72. und wenn es Perseus ist, der die Mauern von Mykenä gebaut, und die Cyklopen dahin gebracht haben soll, Pherecyd. fragm. p. 79. ed. Sturz. so ist dies eine namentliche Hinweisung auf die Medisch-persische Religion, aus welcher solche Ideen nach Griechenland kamen. Dafs der Griechische Mythus aus den Planetensphären, nach deren Vorbild die Ringmauern jener Städte aufgeführt wurden, Leute macht, die von ihrer Kunst und Händearbeit sich nährten (γαςεροχειρας, τρεφομενες εκ της τεχνης *), wie sie bey Hekatäus heissen), ist eine dem personificirenden Griechischen Mythus eigene grobsinnliche Umdeutung. Auch die Mauern der Stadt Argos waren ohne Zweifel Cyklopische, denn die alten Argeischen Städte werden überhaupt so genannt (cfr. z. B. Eurip. Troad. 1077. Αργος, ινα τειχη λαϊνα, Κυκλωπι' ερανια νεμονται), am meisten aber möchte in dem Namen Argos selbst eine Bestätigung der oben aufgestellten Behauptung enthalten seyn. Das Wort αργος, woher ohne Zweifel der Name abzuleiten ist, bedeutet weiss, und kommt ebenso auf eine bedeutsame Weise in den Namen des Welt- oder Himmelsschiffs Argo und jenes Wächters der Jo vor, von dessen Ermordung Hermes das bekannte Homerische Prädikat αργειφοντης führt. Wenn nun dieser Argos πανοπτης heisst, und von ihm gesagt wird, er habe am ganzen Leibe Augen gehabt, so kann kein Zweifel

*) So wird das Wort erklärt. Sollte aber die eigene Form des Worts nicht wahrscheinlicher machen, dafs nach dem ursprünglichen Sinn desselben an zauberische Zwerggestalten, die die Hände am Bauche haben, zu denken ist, so dafs die Γαςεροχ. das Gegentheil von den Εκατογχειρες wären? S. unten bei den Kabiren.

darüber seyn, daſs nicht dieser Argos eine Personification des sternhellen Himmels ist *). Hermes ist mit der Mondskuh Jo ebenso in Verbindung gesezt, wie er in Ägypten der Isis zur Seite steht, er ist ganz der Ägyptische Beobachter des gestirnten Himmels, wie wir deutlich aus dem Ägyptischen Symbol des Habichts ἱεραξ sehen, das selbst in Apollodors Erzählung von diesem Mythus II. 1. 3. auf eine sonderbare Weise sich erhalten hat (κλεψαι την βου, μηνυσαντος Ιερακος, wobei Heyne's Zweifel, ob es einen Habicht oder eine Person bedeute, sehr überflüſsig ist). Die Sage von der Tödtung des Argos ist wahrscheinlich nur eine Griechische Deutung des Beinamens αργειφοντης, dessen zweite Hälfte vielmehr zu demselben Stamm mit der zweiten Hälfte des Namens der περσεφονη zu gehören scheint, und wie dieser uns nicht näher bekannt ist. Diesemnach möchte der Name des ohnedies Ägyptisirenden Argos in jener Ägyptischen Symbolik seinen Grund haben, nach welcher das Himmlische sich immer wieder in einem irdischen Abbild darstellen sollte. Wie gewöhnlich diese Art von Symbolik im Alterthum war, und wie sie vom Orient auch nach Griechenland übergieng, möge hier noch an den Sagen und dem Namen einer andern Hellenischen Stadt angedeutet werden, die nicht mindere Ansprüche auf die Anerkennung ihrer Orientalischen Abkunft zu machen hat, als Argos. Wenn von dem Böotischen Thebä die Sage meldet, Amphion (d. h. der Umkreisende, ein Name von gleicher Bedeutung mit dem der Cyklopen) habe die Stadt gebaut, indem die Steine nach den Tönen seiner Hermes-Leyer sich zusammenfügten, so

*) Man vgl. Eurip. Phoen. 1115. Στικτοις πανοπτην ομμασιν δεδορκοτα, Τα μεν συν αςρων επιτολαισιν ομματα Βλεποντα, τα δε κρυπτοντα δυνοντων μετα.

müſsen wir hier sogleich an die himmlische Sphären-Harmonie denken, von welcher die Harmonie der Baukunst in der Gründung der Städte ein irdischer Nachhall seyn sollte. Dazu kommt nun der Name der Stadt Thebä selbst, den wir nach der Analogie mehrerer Namen der Böotischen Mythengeschichte, die offenbar Orientalischer Abkunft sind (was ist z. B. der Name *Μελικερτης* Apollod. I. 9. 1. anders als der mit dem Griechischen Namen seines Bruders *Λεαρχος* gleichbedeutende Phönizische, von מֶלֶךְ u. קִרְיָה Stadtkönig? — zugleich ein Beispiel, wie der Mythus synonyme Namen zu Brüdern macht) nicht umhin können, geradezu von שֶׁבַע sieben, abzuleiten, da bekanntlich in den semitischen Sprachen ת u. שׁ öfters mit einander verwechselt werden. *) Wir würden diese

*) Besonders scheint dieser Umlaut des s, sch, th in th auch bei dem Uebergang eines Worts aus dem Orient in den Occident stattzufinden, Das semitische שׁוֹר z. B. das übrigens auch schon im aramäischen תּוֹר lautet, (*Θωρ γαρ φοινικες την βȣν καλȣσι* sagt auch Plutarch Sull. c. 17.) erkennen wir mit derselben Umänderung wieder in dem griechischen *Ταυρος*, dem lateinischen taurus und dem deutschen Stier. Als eine Vermuthung mag hier noch bemerkt werden, daſs auf dieselbe Art auch der Name des ältesten böotischen Königs Athamas wohl kein anderer als das semitische שָׁמַי Himmel seyn möchte; sei es, daſs die erste Silbe A entweder aus dem Artikel entstanden, oder der auch sonst nicht ungewöhnliche Vorlaut ist (wie z. B. *Ατλας* st. *Τλας*). Man betrachte die mythische Umgebung des Königs Athamas, seine Gemahlinen Nephele und Ino (vielleicht von עָנָן Wolke, so daſs *νεφελη* auch wieder nur die griechische Uebersezung des phönizischen ist, wie es bei den Söhnen der Ino dem Learchos und Melikertes der Fall ist) seine Kinder Helle und Phrixos mit dem goldenen Widder, ist nicht zu allen diesen Personifikatio-

etymologische Behauptung nicht so zuversichtlich aufzustellen wagen, wenn nicht neben dem unläugbaren Zusammenhang Thebäs mit Phönizien mehrere Beispiele es sehr wahrscheinlich machten, Sieben sei wirklich eine Böotische Grundzahl gewesen. Man denke an die sieben Thore von Thebä (*εγενετο δε το τειχος επταπυλον, οσοι της λυρας τονοι* Schol. in Eurip. Phoen. 113. coll. 260.), die sieben Demuchen von Thespiä Diod. IV. 29. die Siebenzahl der Amphiktyonen von Kalauria, deren Haupt das Böotische Orchomenos gewesen zu seyn scheint, die siebensaitige Hermes-Leyer des Amphion, der der Gründer der Stadt heifst, und die zweimal sieben Kinder seiner Gemahlin Niobe, Apollod. III. 5. 6. obgleich hier die Sage varirt, doch nennt auch Eurip. Phoen. 160. die Siebenzahl. Zur Bestätigung der bisher entwikelten Ansicht, wofür wir leicht noch einiges andere anführen könnten, wenn wir z. B. auch den Apollon dazu nehmen wollten, fügen wir hier blofs noch hinzu, dafs auch der etymologische Begriff des Griechischen *πολις* und des Lateinischen urbs auf dasselbe zurükkommt. Wie *πολις* von *πελω, πελω, πολεω*, drehen, umwenden, woher auch *πολος*, abzuleiten ist, so ist urbs offenbar verwandt mit orbis oder urvus, curvus, und die bekannte Sitte des alten Italiens, den zur Anlegung einer Stadt bestimmten Plaz zu umpflügen, und so den geweihten Plaz vom umgeweihten abzusondern (urvat significat circumdat ab eo

nen der Himmel das natürliche Substrat? Man beschränke jedoch diese Etymologien nicht blofs auf das Phönizische. Die meisten der angeführten Worte sind in mehreren Sprachen gleichlautend, wie z. B. שבע, קריה ist das orientalische Cirta, Meles (מֶלֶךְ) heifst z. B. auch der alte König von Sardes Her. 1. 84.

sulco, qui fit in urbe condenda urvo aratri Fest.) erhält erst in diesem Zusammenhang einen tiefern Sinn. Das Kreisförmige, die Sphäre des Himmels Nachbildende (wie wir es auch bei den Arabern, diesen alten Sabäern, bei ihrer Tonsur finden Herod. III. 8.) war die Grundanschauung, von welcher das höchste Alterthum bei dem Begriff einer Stadt ausging, daher finden wir auch eben dieses Prädikat in der bedeutsamen Sprache eines Orakels bei Herodot VII. 140. *πολιος τροχοειδεος ακρα καρηνα*, und wenn die Cyklopen die Erbauer nicht sowohl der Städte als vielmehr der Mauern genannt werden, so ist auch dies nicht ganz für zufällig zu halten. Die Chinesen sollen auch jezt noch die Gestalt ihrer Städte in den Sternen und ihrer Bewegung vorgezeichnet sehen.

Die bisher beschriebenen Arten der religiösen Symbolik betreffen eigentlich nur den unmittelbaren Gegenstand der Religion, oder die Vorstellungen von dem Göttlichen überhaupt, welche, wie es der eigenthümliche Charakter der Naturreligion mit sich bringt, eine symbolische Versinnlichung nicht entbehren können, d. h. sie beziehen sich auf das reine Abhängigkeitsgefühl, wie wir es oben von dem im Bewufstseyn sich entwikelnden Gegensaz unterschieden haben. Da aber dieser Gegensaz, wie wir gesehen haben, in dem religiösen Bewufstseyn nie ganz fehlen kann, und daher auch in der Naturreligion sich auf irgend eine Art ausdrüken mufs, so ist voraus zu erwarten, dafs auch das auf diese Art modificirte Abhängigkeitsgefühl in der Naturreligion, wenigstens in den ausgebildeteren Formen derselben, seine eigene symbolische Form werde erhalten haben, worauf wir auch hier noch einige Rüksicht nehmen müssen. Das religiöse Bewufstseyn hat sich in der alten Naturreligion durchaus in der Objectivität der Natur reflectirt, und daher kann auch der im Bewufstseyn sich darstellende Ge-

gensaz nur in der Natur zum Bewufstseyn und zur bildlichen Anschauung gekommen seyn. Soll nun aber dieser Gegensaz, wie er auf der einen Seite in das wirkliche Leben hineingreift, auf der andern wieder aus demselben verschwinden soll, in einem Naturbilde angeschaut werden, so kann dieses kein anderes seyn, als die Anschauung einer solchen Veränderung oder Bewegung, welche von einem Obersten zu einem Untersten, und von diesem Untersten wieder zum Obersten fortgeht. So finden wir es nun auch wirklich, wenn wir die mythischen Religionen in dieser Hinsicht betrachten. Naturgottheiten, die den jährlichen in der Natur wiederkehrenden Kreislauf in einer mythischen Geschichte mit einem zwischen der Oberwelt und Unterwelt getheilten Seyn darstellen, Sonnengötter, die als die sichtbarsten und dem Menschen am nächsten stehenden Offenbarungen des ewigen göttlichen Wesens bis zur untersten Stufe des Naturlebens herabsteigen, und als leidende und sterbende Götter an dem traurigsten Loose des Fleisches und der Endlichkeit Theil nehmen, aber auch mit ihrer ewigen Gotteskraft sich immer wieder aufs neue erheben, und in stets siegreichem Kampfe von dem untersten Ziel ihrer Bahn wieder nach oben hinaufringen, solche Wesen sind es, in welchen das religiöse Bewufstseyn des wirklichen Lebens mit seinem zwar bestehenden, aber auch wieder verschwindenden Gegensaz in einer symbolisch-mythischen Anschauung sich darstellt. Und eben darinn besteht das innerste Wesen der in der Naturreligion sich äussernden Frömmigkeit, dafs man mit einem von dem Gedanken an die Gottheit erfüllten Sinn den ewigen Kreislauf der Natur anschaue, dafs man die Leiden des in die Endlichkeit sich dahingebenden Gottes mitfühle, mit ihm feiere den Triumph der immer aufs neue sich verjüngenden Lebenskraft, und überhaupt in allen

Erscheinungen der Natur sich selbst als ein im grofsen Ganzen mitbegriffenes Naturwesen lebendig erkenne und empfinde. Daher machen die Sonnengötter hauptsächlich einen so wesentlichen Bestandtheil der alten Naturreligion aus, weil ihre, die grofsen Veränderungen der Natur am sichtbarsten darstellenden, wechselnden Zustände auch am meisten geeignet sind, die beiden einander entgegenstehenden Endpunkte des religiösen Bewufstseyns und Lebens zu versinnlichen. Dafs auch die Planeten dieselbe symbolische Bedeutung hatten, läfst sich, da dieselbe natürliche Veranlassung dazu stattfand, von selbst schon denken, nur tritt sie, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, nicht so auffallend hervor, sondern blieb mehr der esoterischen Seite der Naturreligion vorbehalten, wovon hier noch nicht die Rede seyn kann. So verschieden aber auch die Modificationen seyn mögen, welche diese Symbole in den einzelnen Religionssystemen erhielten, der allgemeinste und vollkommenste symbolische Ausdruk für den im religiösen Bewufstseyn sich sowohl sezenden als wieder aufhebenden Gegensaz war immer die solarische und planetarische Sphäre. Uebereinstimmend damit wird in dem für die älteste Religionsgeschichte so wichtigen Dessatir geradezu die kreisförmige Linie als das Bild aller moralischen Vollkommenheit durch die Vereinigung mit Gott vorgestellt, wenn es in dem Buche Dschemschid's v. 74. heifst: Wer zu Gott gelangt, gelangt zu ihm, wie die Kreislinie zu dem Punkte zurükkehrt, von welchem sie ausgieng. Aehnliche Ideen Griechischer Philosophen über die Kreislinie als die vollkommenste Figur sind ohnediefs bekannt, und ohne Zweifel aus der Verwandtschaft der ältesten Philosophie mit der Mythologie zu erklären.

Hier ist nun aber der rechte Ort, wo wir auf den schon oben berührten Dualismus zurükkommen

können, um ihm in der Entwiklung der religiösen Momente die geeignete Stelle anzuweisen. Der Dualismus als Vorstellung eines doppelten Grundwesens, eines guten und bösen, läſst sich, wie wir gesehen haben, nicht festhalten, er bekommt aber seine vollkommen wahre Bedeutung, wenn wir ihn als die bildliche Versinnlichung oder Personification des Gegensazes ansehen, welcher sich in jeder Religionsform aus der Idee der Religion ergeben muſs. Wie sich das religiöse Bewuſstseyn in ein höheres und niederes theilt, und das höhere in der Idee Gottes sich objectivirt, so objectivirt sich nun auch das niedere, wenn der Gegensaz im Bewuſstseyn stärker hervortritt, in der Idee eines dem guten Gott entgegenstehenden bösen Gottes, weswegen wir auch schon oben bei der Deduction des Dualismus ganz von denselben Voraussezungen ausgehen muſsten, aus welchen überhaupt der im religiösen Bewuſstseyn sich offenbarende Gegensaz herzuleiten ist. Die Widersprüche, auf welche wir immer stoſsen müssen, wenn wir die Vorstellung eines dem guten Princip gleichgestellten bösen Princips folgerecht durchführen wollen, und welche daher auch keine historisch gegebene dualistische Religionsform verbergen kann, haben durchaus nichts Verfängliches und Befremdendes mehr, sobald wir jene Vorstellung nicht als einen dogmatischen Begriff, sondern nur als eine bildliche Personification nehmen, indem es ja ganz zum Wesen des Bildes gehört, daſs seine Realität zwischen Seyn und Nichtseyn schwankt. Das Gesez des Gegensazes ist es dann, wodurch die bildliche Personification ihre bestimmtere Gestalt erhält, und wie das höhere mit Gott geeinte Bewuſstseyn von selbst auch das lichte und helle ist, das niedre aber und sinnliche das dunkle und finstere, so muſs nun der gute Gott der König des Lichtes, und der böse der Fürst der Fin-

sternifs seyn. Die Aufhebung des Gegensazes aber, und das allmählige gänzliche Verschwinden desselben, wie es die Idee der Religion erfordert, kann, sobald einmal die mythische Personification gesezt ist, nur unter dem Bilde eines in bestimmten Zeiträumen ablaufenden Kampfes der beiden Prinzipien vorgestellt werden, in welchem das Böse allmählig vom Guten besiegt und unterworfen wird. Das ist dann der Triumph des religiösen Bewufstseyns, in welchem es das Fleisch, die Welt, die Finsternifs in sich überwunden hat, in welchem der lezte Feind besiegt und alles Dunkele im Licht verklärt worden ist. Und wie es endlich der innere Bildungstrieb eines lebendig aufgefafsten Bildes mit sich bringt, dafs es sich von Bild zu Bild reflectirt und objectivirt, so geht auch dieser Gegensaz durch alles hindurch. Himmel und Erde, alle Reiche der Schöpfung theilen sich in zwei feindlich einander entgegengesezte Sphären, Völker stehen Völkern, Länder Ländern entgegen, und wie hier in dem heitern, sonnenhellen Lande die guten Götter wohnen, die heldenmüthigen Gotteskämpfer, die frommen Verehrer des Lichtgesezes, so hausen dort, wo in dunkler Ferne des Lichtlands Grenze ist, die Mächte der Finsternifs, die bösen Geister, die dämonischen Riesen, die Anbeter der Idole. Das ist die Macht des religiösen Bewufstseyns, dafs es die ganze Denk- und Handlungsweise des Menschen durchdringt und beherrscht.

Der Sabäismus also oder der Siederismus ist, wie sich aus allem diesem ergibt, die vollkommenste Form der religiösen Natur-Symbolik. Fassen wir nun alle einzelnen derselben zu Grunde liegenden sinnlichen Anschauungen in ihrer höchsten und allgemeinsten Abstraction auf, so gibt uns, wie das Symbol überhaupt den Raum zu seiner allgemeinsten Anschauung hat, diese Art der Symbolik das Licht als die all-

gemeinste Anschauung, bei welcher beinahe ebenso, wie bei dem Mythus, wenn er den Begriff der Person als die allgemeinste bildliche Form aufstellt, das Bild von dem Wesen des Begriffs nicht mehr zu trennen ist, wofern der Begriff noch einen bestimmten, von der Abstraction nicht völlig verflüchtigten Gehalt haben soll. Das Licht ist monotheistisch, was polytheistisch die Gestirne sind, und daher die Anschauung, die sich alle diejenigen Systeme angeeignet haben, welche mit der Abstraction der Philosophie die Wärme und das anschauliche Leben der Naturreligion zu verbinden gesucht haben: es ist der gemeinschaftliche Grundbegriff jener Alleinslehre, die in Griechenland zulezt am vollkommensten in dem Systeme der Neu-Platoniker ausgebildet worden ist, und im Orient von den ältesten Zeiten her die esoterische Lehre der Philosophen gewesen zu seyn scheint, am bestimmtesten aber in der Lehre der Jüdischen Kabbala, den Philosophemen der christlichen Gnostiker, und der bis auf den heutigen Tag so weit verbreiteten pantheistischen Mystik der Indischen Vedanti und der Persischen Sofi hervortritt *). Nach dem Lehrsaz der leztern ist Gott das Licht und das Licht ist Gott, das unerschaffene, ewige, unkörperliche, das in tausend Strahlungen gebrochen, von der Welt in allen ihren Formen zurükgespiegelt wird. Man vergleiche Hammers Gesch. der schönen Redekünste Persiens. Wird auch, wie von den neuern philosophischen Dichtern Per-

*) Mit dem orientalischen Lichtcultus hängt auch der von Hinterasien ausgegangene und im Orient besonders weit verbreitete Edelsteincultus zusammen. Edelsteine sind, wie schon ihre Namen bezeichnen, Lichtsammler und zugleich mystische, zauberische Wesen, in deren Mikoknosmos sich der ganze Makrokosmos, die Welt der Götter und Menschen geheimnißvoll concentrirt, wie Plinius sagt H. N. XXXVII. 1. Gemmae in arctum coacta rerum naturae majestas. s. Ritter Erdk. II. Th. S. 555. Vorh. S. 125.

siens geschieht, dem Begriffe des Lichts der concretere der Sonne substituirt, so ist doch von keiner sinnlichen Verehrung des Sonnengottes, welcher den Tag heraufführt, sondern blofs von dem übersinnlichen Cultus der Sonne die Rede, als dem Symbol des ewigen Wesens und Lichtes. „Es ist, um diese Ansicht mit Hammers schönen Worten in dem genannten Werke zu schildern, es ist nicht Surya, der Indische Sonnengott, der mit grünem Siebengespann auf dem flammenden Wagen des Lichts den Himmelsbogen herauffahrt, nicht Mithras, der allbegrünende und allbelebende Vermittler der Schöpfung, von den Genien des Morgens und Abends mit aufgehobener und gesenkter Fakel begleitet, kein Ägyptischer Harpokrates, Serapis, Horus oder Heraklos, als Sinnbild der Sonne in den Wendepunkten des Sommers und Winters, in den Tag- und Nachtgleichen des Frühlings und Herbstes, nicht Helios mit flammenschnaubendem Siegesgespann, nicht Phöbos, dem der silberne Bogen voll pestschwangerer Pfeile vom Rüken rasselt, nicht der Xanthische, Lycische oder Pataräische Apollon, zu dessen Ehren der Säculargesang der Jünglinge und Jungfrauen vom Capitolium scholl, sondern es ist das Sinnbild des ewigen, reinsten, unerschaffenen Lichtes, des Urborns alles Seyns und Wesens, des grofsen Lichtaccordes, der Harmonie der Sphären, des Schöpfers und Vaters der Welten. Es ist der Lichtquell aus dem Xenophanes und Plotinos, die Eleaten und Neuplatoniker ihre Ideen schöpften, das Weltenplectron des Kleanthes (s. Clemens Alex. Strom. V. 8.), welches beim Perser die Lyra der Anahid mit Sonnenstrahlen besaitet, nach Plato (die bekannte schöne Stelle in der Republ. VI. c. 18. Ed. Ast.) und Hermes Trismegistos *), der Demiurg und Vater der Welten."

*) *Δια και την εν τῳ κοσμῳ παντων δημιεργιαν αυτος μονος πεπιςευται αρχων παντων, και ποιων παντα,*

In dem gerade für diese Theorie besonders wichtigen Dessatir ist zwar das vollkommenste planetarische System aufgestellt, aber die Summe des Ganzen kommt auch in ihm auf die, dem alten und neuen Orient gemeinschaftliche, pantheistische Grundanschauung zurük, daſs alle Geister Lichter sind, und Gott das Licht der Lichter, das auch die höchsten Geister verschlungen hat in der Lichtglorie seiner Herrlichkeit, und geschmelzet in dem Glanz seiner Gröſse, die Welt aber eine Ausstrahlung, die von der Sonne des Wesens des höchsten Gottes nicht getrennt werden kann. Wie aber das Licht als das reinste und einfachste Bild stehen bleibt, auch wenn die Naturreligion zur Naturphilosophie hinaufgeläutert wird, so wird dasselbe Bild auch weder vom Mosaismus noch vom Christenthum verschmäht, und daſs Gott ein Licht sey, ist der Hymnenlaut, in welchem alle Religionen zusammenstimmen *). Ist es die Aufgabe der Mytho-

ὀν και σεβομαι και προσκυνω αυτȣ την αληθειαν, και τον ἑνα και πρωτον τȣτον δημιεργον γνωριζω. Ueber Platos schönes Gleichniſs sagt Macrob. In somn. Scip. I. 2. Plato cum περι τ᾽αγαθȣ loqui esset animatus, dicere quid sit, non ausus est, hoc solum de eo sciens, quod sciri quale sit ab homine non posset, solum vero simillimum de visilibus solem reperit, et per ejus similitudinem viam sermoni suo attollendi se ad non comprehendenda patefecit. Cfr. Plin. H. N. II. 6. Nec temporum modo terrarumque, sed siderum etiam ipsorum coelique rector (Sol), hunc mundi esse totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen et numen credere decet, opera ejus aestimantes.

**) Sehr schön sagt Ritter Erdk. Th. II. S. 889. vom geographischen Standpunkt aus über das Licht, das Symbol der Reinheit, der Wahrheit, der Gerechtigkeit; Wir können uns der Verwunderung nicht erwehren bey dem Gedanken, welcher Verklärung selbst die sinnliche Gotteswelt in den Augen der rohesten Menschennatur fähig ist, und wie die Natur die Schöpfung Gottes, eine verschleierte Offenbarung, selbst

logie, wenn sie methodisch verfahren will, auch diejenigen Punkte zu bezeichnen, in welchen sie, sowohl im Begriff als in der Geschichte, theils mit der Philosophie, theils mit den abstrakteren Religionssystemen zusammengrenzt, so ist hier unstreitig ein solcher Punkt, auf welchen wir aufmerksam machen müssen, und es ist demnach die Emanationstheorie, nach welcher alles Endliche eine von dem göttlichen Wesen, als dem reinsten Lichte, ausgehende und in dasselbe zurükgehende Ausstrahlung ist, das Mittelglied, das zwischen die symbolisch-mythische und philosophisch-ethische Betrachtungsweise hineintritt, gleich weit entfernt von der concreten Verkörperung des Symbols, und der sinnlichen Personification des Mythus, wie von der sublimen Abstraction des Begriffs, und der von der Natur sich völlig hinwegwendenden Ethik, in welcher das Licht zur Intelligenz sich verklärt, die Intelligenz zum Begriff einer Person erhoben wird, welche zwar allerdings auch noch ihre blos bildliche Seite hat, aber nur so, daſs Bild und Idee im Bewuſstseyn nicht mehr bestimmt unterschieden werden können.

Diese Zwischenbemerkungen hängen von selbst zusammen mit demjenigen, was wir hier noch auszuführen haben. Wie wir nämlich die aus dem Begriffe der Religion sich unmittelbar ergebenden Hauptideen, und die Bilder, in welche die symbolisch-mythische Naturreligion sie einkleidete, auseinandergesezt haben, so ist jezt noch übrig, auch das Verhältniſs zwischen den Ideen und Bildern noch kurz in das Auge zu fassen,

zur Erwekerin aus der Sinneswelt in jedem Moment des menschlichen Daseyns bereit, nur dem Gedankenlosen eine irdische ist, dem Unreinen, der mit sündigem Sinne in ihr wandelt, als eine besessene, sündige, verworfene, die den Fluch an der Stirne trägt, erscheint, dem Reinen ein Meisterwerk des Schöpfers ist, Freude, Trost, Licht und Kraft zum Ringen nach dem Höhern gibt.

um daraus einige Kriterien zur Beurtheilung des Werths der einzelnen Religionsformen zu entnehmen. Auf der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Idee und Bild beruht der Unterschied zwischen Symbolik und Idololatrie, und wir stellen daher hier den Saz voran, je mehr das Symbol in seiner wahren Bedeutung als ideale Anschauung erscheint, und daher von der Idee unterschieden wird, desto entfernter ist eine solche Religionsform von Idololatrie, je mehr aber Idee und Bild in einander fliefsen, und die Idee im Bilde verschwindet, in demselben Grade wird die Symbolik zur Idololatrie. Zur Idololatrie neigen sich daher am leichtesten alle diejenigen Religionen hin, in welchen die symbolische Anschauung sich theils nur auf einzelne, vom Zufall dargebotene Gegenstände bezieht, theils sich an todte und starre Formen hängt, und dies ist es, was unter dem Namen des Fetischismus im engsten Sinn zu verstehen ist, am freiesten aber hält sich von der Idololatrie diejenige Symbolik, in deren grosartigen Anschauungen das Göttliche als das Unendliche, und in dem Unendlichen zugleich der lebendige Geist der Religion zum Bewufstseyn kommt. Von dieser Art sind allein diejenigen Formen der Naturreligion, die entweder die sichtbare Natur überhaupt, oder ihre einfachsten und erhabensten Erscheinungen, die Elemente und Gestirne, zu ihren Typen machten. Aber das Symbol hat auch wieder eine natürliche Hinneigung zum Idol, und die erhabenste Symbolik geht sehr leicht in die niedrigste Idololatrie über. Wie die Hoheit der Idee der symbolischen Versinnlichung bedarf, so scheint auch das Symbol in seiner Reinheit und Würde selbst wieder eines Reflexes zu bedürfen, der es der sinnlichen Gegenwart näher bringt, und es ist eine fortlaufende Abstufung, die das Höchste mit dem Niedrigsten verbin-

det*). Daher begegnen uns so so oft in einer und derselben Religion neben den edelsten Ideen und Bildern die unwürdigsten Vorstellungen und Handlungen einer verirrten Phantasie, die einmal von dem göttlichen Glanz der Idee abgewandt, und von dem Taumel der Sinnlichkeit berauscht nimmermehr Maas zu halten weiſs. Vergleichen wir z. B. das Aegyptische und Persische Religionssystem, so können wir weder dem einen, noch dem andern, im Allgemeinen, einen Werth zusprechen, den nicht beide mit einander theilten, aber einen entschiedenen Vorzug behauptet das Persische offenbar dadurch, daſs es die Reinheit seiner Ideen und Symbole nicht mit demselben idololatrischen Cultus befleckt hat, und auf diesem Wege allein ist aus der ursprünglichen Verwandtschaft beider eine Verschiedenheit entstanden, die sogar in eine offene Opposition übergieng. Es ist jedoch das Symbol auch auf seiner höchsten Stufe immer in die Grenzen der Natur-Anschauung eingeschlossen, und wenn es auch die höchste Potenz des Lebens zu erfassen strebt, so ist es doch immer nur ein Naturleben, das dem geistigen seiner selbst bewuſsten Leben noch nicht gleichzukommen vermag. Daher führt das Symbol auf seiner höchsten Stufe in ein anderes obgleich verwandtes Gebiet hinüber, in das des My-

*) Man vergl. Ritter Vorh. S. 335. „daſs anfangs wohl nur allein Kolosse für würdig gehalten wurden, das grandiose Wesen der Gottheit symbolisch auszudrücken, und dem gemäſs auch Felsen und Berge in Statuen, Size, Throne, Tempel, ganze Städte und Labyrinthe auszuhauen, dies allein kann wieder mit dem Anfang des Idolencultus aussöhnen, dem sonst nur die völlig entartete, und entgeistete Menschennatur sich hingeben kann, wenn er nicht zugleich als ein Streben betrachtet wird, auch in der Form und Materie das Grandiose oder die Vollendung selbst als Koloſs oder Ideal dem Geistigen anzunähern."

thus, in welchem das Göttliche nicht mehr in der Form symbolischer Naturwesen, sondern nur in der Form persönlicher Wesen erscheinen kann, und wie der Mensch, wenn er sich selbst in dem Mittelpunkt seines Bewuſstseyns begriffen hat, sich eben durch diesen Character von dem Leben der äussern Natur unterscheidet, so kann er sich nun auch keine würdigere Form der Gottheit denken, als seine eigene persönliche Gestalt, und das ideale Menschenbild ist nun auch das Götterideal. Wo wir daher das menschlich-Persönliche zum höchsten Symbol des Göttlichen erhoben sehen, da ist auch bereits über dem Begriff des Naturlebens der höhere ethische Begriff des intelligenten Lebens aufgegangen, und der religiöse Cultus ist zu derjenigen Periode fortgerückt, in welcher die symbolische Versinnlichung der Ideen, nicht sowohl als Befriedigung eines nothwendigen Bedürfnisses, als vielmehr als Aeusserung eines das Höchste erstrebenden Kunstsinnes anzusehen ist, wovon uns der ausgezeichnetste Beweis in der Hellenischen Religion gegeben ist. Allein auch hier verläugnet sich die dem Symbol natürliche idololatrische Tendenz keineswegs. Vors erste nämlich, wenn auch gleich hier das Symbol nur auf seinem Uebergangspunkt zum Mythus in Betracht kommt, und daher nur die mythischen Personen als die höchsten Symbole gelten, so hängt sich dafür an diese symbolischen Personen gewöhnlich eine höchst sinnliche Mährchengeschichte, durch die die ursprüngliche Idee ebenso verunreinigt und verdunkelt wird, wie durch die materiellen Symbole einer untergeordneten, des Begriffs persönlicher Wesen noch ermangelnden Stufe, und darum auch im Grunde ebenso abgöttischer Art ist. Es ist dieselbe Idololatrie, sie erscheine mythisch oder symbolisch, dieselbe Verirrung einer ungezügelten Phantasie, sobald das Verhältniſs zwischen Bild und Idee verkannt, und

das Göttliche dem Bilde selbst gleichgesezt wird. Oder sollten wir z. B. Hellenische Mythen, deren wörtlicher Sinn die Götter geradezu zu Urhebern der schändlichsten und unwürdigsten Handlungen macht, für weniger abgöttisch halten, als den grobsinnlichen Thierdienst der Aegyptier? Zweitens aber ist ja hier die eigentliche Idololatrie gar nicht einmal ausgeschlossen, da ja auch die symbolisch-mythischen Personen in einem äussern Bilde vor die Anschauung gestellt werden*), welches ebenso sehr wie jedes andere Sym-

*) Treffend bemerkt der Römer Varro s. Augustin de civit. Dei. IV. 31. aus Veranlassung der alten Römischen Sitte, keine Götterbilder zu haben: Quod si adhuc mansisset, castius Dei observarentur, qui enim primi simulacra Deorum populis posuerunt, ii et civitatibus metum dempserunt et errorem addiderunt. Die menschlich sinnliche Nähe des Götterbildes schwächt die Ehrfurcht vor dem Göttlichen. Der in der Bildung der Idee freithätige Geist wird an sich schon durch das Bild, und durch die Bestimmtheit seiner Form gefangen genommen. Daher redet der Redner Dio Chrysostomus Orat. Ed. Reisk. T. I. p. 401. den Künstler Phidias so an: „Du hast o Phidias eine grofse Verantwortung auf dich geladen. Denn früher, da wir von Gott nichts wufsten, haben wir uns auch kein bestimmtes Bild von ihm entworfen, indem jeder nach seinem Gefallen sich eine Vorstellung ausmahlte, und sahen wir Götterbilder, so schenkten wir denselben keinen besondern Glauben. Du aber hast dieses Bild so herrlich gebildet, dafs ganz Griechenland und wer es sieht, sich keine andere Vorstellung mehr von Gott machen kann. Hast du nun auch die göttliche Natur würdig genug dargestellt?“ Wie sehr es dagegen ein Bedürfnifs des menschlichen Herzens ist, sich das Göttliche auch durch Bilder nahe zu bringen, hat derselbe Redner Or. XII. p. 405. schön so ausgeführt: „Wegen der Unvollkommenheit aller unserer Abbildungen Gottes sage niemand, es wäre besser gar keine Bilder zu haben, und lieber blos zum Himmel aufzublicken. Der Verständige betet die seligen Götter an, als fern von uns seyend, allein allen Menschen wohnt eine gewaltige Sehnsucht bei, die Götter in der Nähe zu verehren und anzubeten. Denn gleich wie Kinder vom Va-

bol zu einem bloſsen Idol werden kann, und wie gewöhnlich dies geschehen sey, bestätigen mehrere bekannten Beispiele, nach welchen dem Bilde unmittelbar zugeschrieben wird, was eigentlich nur Eigenschaft der im Bilde dargestellten Gottheit seyn kann. Daher die Sitte, Götter- und Heroenbilder dahin mit sich zu führen, wo man der göttlichen Hülfe gewiſs seyn wollte, Herod. III. 37. V. 80. 82. sq. die Sitte, Götterbilder zu fesseln, und sich mit ihnen in eine äussere Verbindung so zu sezen, als wäre nur davon die Gegenwart und derEinfluſs der Gottheit abhängig, cfr. Curt. IV. 14. Plut. Sol. c. 12. Herod. I. 26. und was Liv. V. 22. von der Bildsäule der Juno in Veji erzählt: venerabundi templum iniere, primo religiose admoventes manus, quod id signum more Etrusco, nisi certae gentis sacerdos, attrectare non esset solitus. Dein — adnuisse Deam conclamaverunt. zeigt ebenfalls, wie an die Stelle des bloſsen Symbols das Idol gesezt wurde. Wie es demnach zum Character der Naturreligion gehört, das Göttliche durch Symbole zu versinnlichen, so hat der Volksglaube wenigstens überall die Symbolik in eine solche Verbindung mit der Idololatrie gesezt, daſs diese nur mit jener aufgehoben werden zu können scheint. Von diesem Gesichtspunkt aus hat das ernste immer wiederkekrende Gebot des Mosaismus: Du sollst dir kein Bildniſs machen, noch irgend ein Gleichniſs, weder dessen, das oben im Himmel, noch dessen, das unten auf Erden, noch

ter und von der Mutter fortgerissen, eine gewaltige, liebevolle Sehnsucht empfinden, oft nach den Abwesenden die Hände ausstrecken, und oft von ihnen träumen, so wünscht auch der Mensch, welcher die Götter wegen ihrer Gütigkeit gegen uns und ihrer Verwandtschaft mit uns herzlich liebt, stets um sie zu seyn, und mit ihnen umzugehen, so daſs viele Barbaren unkundig der Kunst selbst Berge und Bäume Götter nannten, um diese sich näher zu wissen."

dessen, das im Wasser, und unter der Erde ist, bete sie nicht an, und diene ihnen nicht II. Mos. XX. 4. cfr. V. Mos. IV. 15. eine sehr tiefe Bedeutung. Es ist nicht blos Gegensaz gegen die Idololatrie, sondern gegen die Naturreligion überhaupt, und somit die klare Ankündigung eines von dem Princip der Naturreligion verschiedenen religiösen Princips, durch welches, in Hinsicht der Form, der Anschauung der Begriff ebenso entgegengesezt wird, wie in Hinsicht des Inhalts nach der obigen Ausführung der Natur das Ethische entgegensteht*). Wenn wir aber bedenken, wie nicht nur durch die unter dem Volke immer wieder eindringende Idololatrie die Idee der Gottheit sich verunreinigte, sondern auch die dem Princip nach ausgeschlossene Symbolik selbst nur unter andern Namen, durch die am äusserlichen haftenden Formen des Cultus wieder aufgenommen wurde, so können wir die Mosaische und die hierin ihr gleichartige Muhammedanische Religion nur als einen Durchgangspunkt ansehen, und das Christenthum ist es allein, in welchem der vollkommene und reine Gegensaz der symbolisch-mythischen Naturreligion sich darstellt, wenn es nur eine Verehrung Gottes im Geist und der Wahrheit als das wahre Wesen der Religion anerkennt, und die Person des Erlösers allein als das sittlich schönste Ideal, nicht blos als ein Gebilde der Phantasie, sondern als göttlich geoffenbarte Wahrheit, dem glaubigen Gemüthe vorhält.

Nehmen wir hier jedoch mit wenigem auch noch darauf Rücksicht, wie sich der ursprünglich reine Character des Christenthums nach der individuellen

*) Dies ist auch der Gesichtspunkt, aus welchem das N. T. den Gegensaz des Christenthums gegen die Naturreligion in Hinsicht der Idee der Gottheit auffafst cfr. Epist. ad Rom. I. 21. sq.

Verschiedenheit der menschlichen Auffassungsweise gestaltet, so stellt sich uns hier noch ein neuer Begriff dar, der zwar auch in den beiden andern Religionsformen Raum findet, seine höchste Bedeutung aber nur im Christenthum haben kann, nämlich der Begriff der Mystik, welcher sich ebenfalls auf das Verhältnifs bezieht, in welchem auf dem religiösen Gebiet Idee und Bild zu einander stehen können, und daher auch mit der Idololatrie und Symbolik zusammen gestellt werden mufs. Obgleich nämlich das Christenthum seiner Idee nach die der Naturreligion eigene symbolisch-mythische Versinnlichung als etwas fremdartiges von sich zurückweist, und hoch über derselben steht, so ist doch das religiöse Bewufstseyn nach der Natur des menschlichen Gemüths in den Gegensaz zwischen Bild und Idee so hineingestellt, dafs die bildliche Auffassung der Idee sich nie völlig zurückdrängen läfst, und selbst auf der höchsten Stufe der Abstraction irgend ein Schematismus immer wieder gewissermafsen zum Bedürfnifs wird. Kann doch auf dem religiösen Standpunkt die Idee des Göttlichen selbst bei der reinsten Abstraction nicht anders als unter der Form der Person gedacht werden, wodurch auch die abstractere Religionsform immer noch mit dem dem Mythus eigenthümlichen Character in Berührung steht. Es giebt daher in jeder, auch der reinsten und abstractesten Religion eine doppelte Form der Auffassung und Darstellung, je nachdem sich diese mehr auf die Seite des Begriffs, oder des Bildes, des Verstandes, oder Gefühls hinneigt, so jedoch, dafs immer noch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Bildlichkeit einer solchen Religion und der Symbolik der Naturreligion stattfindet. Ist einmal die Idee auf der höchsten Entwicklungsstufe des religiösen Bewufstseyns mit Lebendigkeit hervorgetreten, und in ihrer geistigen Ueberlegenheit erkannt worden, so

mufs auch das Bild, wenn es mit der Idee zusammen zu treten wagt, ihr an Tiefe und Innerlichkeit der Bedeutung gleichzukommen streben, und darin besteht das wahre Wesen der Mystik. Sie lebt zwar in der reinen Welt der Ideen, aber sie ist zugleich auch darauf bedacht, den Ideen Leben und Wärme einzuhauchen, und sie dem Gefühl durch Bilder und Anschauungen nahe zu bringen. Diese kann sie zwar, wie die symbolisch-mythische Naturreligion, nur aus der Natur und dem Leben entnehmen, aber sie wählt nur solche, in welchen das Unergründliche der Idee und das Ueberschwängliche des Gefühls, wenn auch nicht ausgedrückt, doch wenigstens geahnet werden kann, und je mehr es ihr gelingt, durch den Reichthum des Symbols und der Allegorie, die Ideen in dem Bilde nach ihren verschiedenen Beziehungen zu verfolgen, und ihren ätherischen Glanz in dem sinnlichen Widerschein durchschimmern zu sehen, desto befriedigter fühlt sie sich. Ein solches Bild ist z. B. das des Lichtes, wie wir es oben bezeichnet haben, das in der Orientalischen Mystik wie in der Christlichen eine sehr hohe Bedeutung und sehr allgemeine Anwendung erhalten hat. Stets aber wird sich die wahre Mystik, voll von der übersinnlichen Hoheit der Idee, auch in der reinsten und erhabensten sinnlichen Form beengt finden, und so oft sie auch immer wieder zum Bilde zurückkehrt, doch eben so oft auch es in seiner Nichtigkeit erkennen, und wie ein eitles Gebilde selbst wieder auflösen. Daher kann eine solche Mystik nicht bestehen, ohne dafs Bild und Idee von ihr auf eine bestimmtere Weise im Bewufstseyn auseinandergehalten werden. Je mehr aber beides allmälig, obgleich in sehr verschiedenen Abstufungen zusammenfällt, je mehr die Idee sich zum Bilde herabbequemt, und in der sinnlichen Form sich verkörpert, desto mehr ist dann auch die ursprünglich rein ideale Religionsform

auf dem Wege, wenn auch unter andern Namen und Gestalten, doch der Sache nach auf dieselbe Weise den ganzen symbolisch-mythischen Cultus der Naturreligion in sich aufzunehmen. Wie dies im Christenthum geschehen sey, zeigt die Geschichte desselben in den frühern Jahrhunderten, und im Mittelalter besonders, in welchem das alte Heidenthum im Christenthum wieder aufzuleben schien, wie früher das Judenthum immer mit fremden Göttern buhlte, so augenscheinlich, daſs wir die Hauptmomente seiner Geschichte und die Hauptformen, in welchen es sich bis auf die neueste Zeit entwickelt hat, dadurch am leichtesten begreifen können, daſs wir das Verhältniſs zwischen Bild und Idee, und die verschiedenen Formen, in welchen es erscheinen kann, immer im Auge behalten, und daraus den Maſsstab der Beurtheilung nehmen.

Die Versinnlichung der Idee durch das Bild wird in einer rein idealen Religion, wie das Christenthum ist, in ihrer reinsten und würdigsten Form immer nur als Mystik erscheinen können. Es hat aber auch jede Religion, da keine sich der bildlichen Versinnlichung überheben kann, ihre eigene Mystik, die Jüdische, wie die Muhammedanisch*), und wie diese beiden so auch

*) Man erinnere sich an so vieles im Mosaischen Cultus, was offenbar eine mystische Bedeutung hat, an die Bilder durch welche das A. T. das Verhältniſs Gottes zu seinem Volke versinnlicht, an den Sinn, den das hohe Lied auch nach dem neuesten geistvollen Erklärer hat. Die Christliche Mystik ist mit der Jüdischen in Manchem nahe verwandt, wie z. B. schon die Apocalypse zeigt, vorzüglich lebt auch sie in den Bildern über das Verhältniſs Christi zur Kirche und zum Einzelnen. Die Muhamm. orient. Mystik hat sich besonders in der Alleinslehre der Sofi entwickelt, hier aber auch mit der ganzen Bilderfülle des Orients und Korans, und ebendies ist es, was den Zusammenhang jener esoterischen Philosophie mit der positiven Religion vermittelt.

die Naturreligion, ihre Formen sind aber in dem Verhältnisse verschieden, in welchem sich die eine Religion von der andern, sowohl durch die Würde und Erhabenheit der Idee, als durch die Mannigfaltigkeit und Ueppigkeit der ihr vertrauten Bilder unterscheidet. Je mehr daher in der Naturreligion die symbolisch-mythischen Formen zum Wesen der Religion selbst gehören, desto weniger kann in ihr die Mystik eine höhere Bedeutung haben, das Symbolische im engern Sinn herrscht in ihr vor, und die Mystik erscheint nur da, wo die Idee sich freier über das Bild erhoben hat, sie ist nichts Wesentliches und für sich Bestehendes, sondern nur diejenige Seite der Symbolik, auf welcher das Symbol von selbst der Idee sich zukehrt, also der Symbolik untergeordnet, während im Christenthum die Mystik mit der eigentlichen Symbolik keine engere Verbindung haben will.

Um das ganze nun ausgemessene Gebiet hier noch kurz zu übersehen, so sind die Hauptpunkte diese: Das religiöse Bewufstseyn geht in den Gegensaz des Naturbewufstseyns und des ethischen Bewufstseyns auseinander, und dieser Gegensaz stellt sich in Formen dar, die in dem Verhältnifs verschieden sind, in welchem das eine Glied des Gegensazes das andere sich unterordnet. Ganz kann nämlich der Gegensaz nicht auseinander fallen, ohne die Einheit des religiösen Bewufstseyns selbst aufzuheben. Die Formen des Gegensazes selbst sind diese:

Naturbewufstseyn. Naturreligion, Unterordnung des eth. Bew. unter das Naturbewufsts.	Positive Religionen im engern Sinn. Jüd. Muh. Naturbew. und eth. Bew. in gegenseitiger Beschränkg.	Ethisches Bewufstseyn. Ethische Religion Unterordnung des Naturb. unter das ethische Bew.
Pantheismus.		Idealismus.
Naturreligionen des Alterthums.		Christenthum.
Dem Inhalt nach in Beziehg. auf das reine Abhängigkeitsgefühl: Naturmonotheismus, Polytheismus, Fetischismus, die eine Form in die andre übergehend.	Ethischer Monoth. particularistisch.	Vollendeter eth. Monotheismus.
In Beziehg. auf den Gegensaz im Abhäng. Gefühl: Naturübel.	Strafe.	Sünde.
Der Form nach: a) Mystik. die Idee ist für das Bild überschwänglich. b) Symbolik und Mythol. so dafs Idee und Bild näher zusammenrücken. Die Naturbilder beziehen sich Person. auf die Begriffe: Seyn, Kraft, Leben. c) Idololatrie. Die Idee geht im Bilde unter.	Der Form nach haben beide Religions-Formen 2 Seiten, die der Idee und die des Bildes, die leztere gibt die Mystik in höherem Sinn. Es können aber auch die Formen der Natursymbolik hier Raum finden, bis auf die unterste Stufe herab, und es giebt z. B. gewisse Formen des christl. Bilderdienstes die von der heidnischen Idololatrie sich wenig unterscheiden mögen.	

Zweiter Abschnitt.
Historische Grundlegung.

Erstes Capitel.
Ueber den historischen Zusammenhang der alten Völker und Religionen.

Schon die zweite Hälfte des vorhergehenden Capitels hat uns von der philosophischen Entwicklung der Begriffe, auf welchen die Mythologie beruht, zu ihrer historischen Seite geführt, indem wir jene allgemeinen Begriffe nur an den historisch - gegebnen Formen nachweisen und bestimmen konnten. Diese Aufgabe nun, die die Mythologie als Geschichte hat, müssen wir hier näher ins Auge fassen. Es gehört, wie wir gesehen haben, zum eigenthümlichen Character der Naturreligion, daſs sie weit mehr als die andern Religionen, die wir mit ihr zusammenstellten, sich nur in einer Mannigſaltigkeit von Formen darstellen kann, und von der Individualität und Localität der Völker, die ihr angehören, abhängig ist. Je mehr aber die specielle historische Untersuchung und Beschreibung der verschiedenen Formen und Lehren der Naturreligion in das Einzelne eingehen muſs, desto nothwendiger wird es, gewisse allgemeine Grundsäze festzusezen, durch die wir von der empirischen Mannigfaltigkeit des Einzelnen immer wieder auf höhere Gesichtspuncte zurückkommen, und uns darüber ver-

ständigen können, in welchem Grade, übereinstimmend mit der Art und Weise, wie wir die philosophischen Grundbegriffe der Mythologie auf ihre ursprünglichsten und einfachsten psychologischen Elemente zurückzuführen gesucht haben, so nun auch in dem historischen Theil Einheit oder Verschiedenheit anzunehmen sey. Die sich hieraus ergebende Aufgabe glauben wir am besten in folgenden drey Fragen erschöpfen zu können:

1) Welche Völker der alten Welt sind es hauptsächlich, die die Mythologie bei einer historischen Entwicklung ihrer Hauptformen in ihre Betrachtung zu ziehen hat?

2) Läſst sich, historisch und geographisch, ein bestimmter Anfangspunkt nachweisen, von welchem die religiöse Cultur der Völker ausgegangen ist?

3) Wie ist insbesondere das Verhältniſs des Orients zum Occident, d. h. zum alten Griechenland und Italien zu bestimmen?

Die erste dieser Fragen haben wir absichtlich sogleich auf die Völker der alten Welt beschränkt, mit Ausschlieſsung derjenigen, die eine in Hinsicht des Historischen soviel möglich vollständige Mythologie auch aus der neuen Welt in sich aufnehmen könnte. Wir wollen zwar damit keineswegs behaupten, daſs die noch im Zustand der Naturreligion oder des Heidenthums befindlichen uncultivirten Völker der neuen Zeit der Mythologie keinen Stoff darbieten können, vielmehr ergiebt sich von selbst, daſs ihre religiöse Vorstellungen und Traditionen aus keinem andern Gesichtspunkt betrachtet werden können, und das bekannte Verfahren einiger neuern Mythologen, den Ursprung und die Entwicklung der Mythologie der alten Völker durch jene zu erläutern, ist in gewisser Hinsicht ganz begründet. Hier aber, wo wir die Mythologie durchaus aus dem Gesichtspunkt der Naturreligion be-

trachten wollen, müssen wir an dem Saze festhalten, daſs die mythische Naturreligion ebenso characteristisch der alten Welt angehöre, als das Christenthum der neuern. Nur im Alterthum konnte die mythische Naturreligion die selbstständige und der alten Cultur entsprechende Ausbildung erhalten, welcher sie ihrem Begriff nach fähig ist, während in der neuern Zeit diejenigen Völker, bei welchen wir noch einzelne Arten des mythischen Naturglaubens finden, wegen des Zusammenhangs der allgemeinen Cultur mit der religiösen und des vielseitigen Völkerverkehrs nothwendig früher in die ihnen gleichzeitige vollkommnere Religionsform übergehen müssen, als bei ihnen die mythische Religionsform einen höhern Grad einer selbstständigen Ausbildung erreichen kann. Und wenn uns auch bei einigen Völkern der neuern Zeit, wie z. B. den Indiern, die Naturreligion noch immer in einer sehr ausgebildeten Form erscheint, so ist auch dieſs nicht als ein Erzeugniſs der neuern Zeit, sondern einzig und allein als ein aus dem Alterthum in die neuere Welt herüberreichendes Ueberbleibsel anzusehen, das von Tag zu Tag immer mehr veraltet und sich selbst überlebt, je mehr es mit der neuern Cultur in Berührung kommt. Was nun aber die Völker der alten Welt betrifft, so ist, da die religiöse Cultur von der allgemeinen nicht zu trennen ist, und immer nur als Resultat aus ihr hervorgeht, die Stelle die jedes einzelne Volk in der Mythologie einnehmen kann, von dem Grade und der Eigenthümlichkeit der Cultur, und der damit zusammenhängenden welthistorischen Bedeutung abhängig, zu welcher es sich erhoben hat. Als Völker, die nicht nur auf einer bedeutenden Stufe der Kunst und Wissenschaft stunden, sondern zugleich auch durch eine selbstständige, nationale Bildung sich auszeichneten, treten uns aus der alten Welt vor allen andern entgegen die Indier

und Perser, die Aegyptier, Syrer und Phönizier, und die Griechen und Römer. Dies sind die Völker, die als die classischen Cultur-Völker des Alterthums auch für die Mythologie und Religionsgeschichte die gröfste Wichtigkeit haben, obgleich auch sie auf verschiedene Weise, wovon hier noch nicht die Rede seyn kann. Hier bemerken wir blos, dafs neben den beiden Merkmalen, die den Werth eines Volkes für die Mythologie bestimmen, nämlich der Stufe und der Eigenthümlichkeit der Bildung, auch noch das nähere oder entferntere Verhältnifs in Betracht kommt, in welchem ein Volk durch seinen historischen Einflufs, und durch seine Denkmale der Kunst und Wissenschaft zu uns steht. Wenn daher auch z. B. das Indische und Persische Volk in Hinsicht der Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit der Bildung den Hauptvölkern des alten Griechenlands und Italiens nicht nachstehen sollte, vielmehr in mancher Hinsicht sogar vorangehen möchte, so haben doch diese wegen des vielfachen historischen Einflusses, durch welchen sie auch in die neuere Welt eingegriffen, und zur allgemeinen Verbreitung der Cultur beigetragen haben, und wegen der lebendigen und anschaulichen Kenntnifs, die wir aus so vielen von ihnen selbst uns übrig gebliebenen Denkmälern von ihrem innern und äussern Leben uns gewinnen können, weit gröfsere Ansprüche als jene, die Aufmerksamkeit der Mythologie auf sich zu ziehen. Wie dagegen eben dieses Moment des äussern historischen Einflusses und des unmittelbaren Zusammenhangs mit der neuern Zeit in der genannten Hinsicht an Gewicht verliert, wenn die Cultur eines Volks der innern Selbstständigkeit ermangelt, sehen wir an dem Verhältnifs der Römer zu den Griechen. Aber auch diejenigen Völker, welche wir weder in der einen noch in der andern Beziehung unter die Hauptvölker der alten Cultur rechnen,

sondern nur als untergeordnete ansehen können, darf die Mythologie nicht ganz unbeachtet lassen. Sie liefern uns nicht selten Beiträge, die nicht nur an sich bemerkenswerth sind, sondern auch über wesentliche Punkte eines verwandten Lehrbegriffs ein erwünschtes Licht verbreiten können. Ist es der Mythologie, wie jeder geschichtlichen Wissenschaft, vorzüglich darum zu thun, auch dem verborgenen Zusammenhang der entferntern Theile ihres Gebiets nachzuforschen, so darf sie auch die Mittelglieder nicht übersehen, durch welche die religiösen Ideen und Mythen der Hauptvölker in ihren wichtigsten Veränderungen und gegenseitigen Berührungen hindurchgegangen sind. Solche Mittelglieder sind gerade die kleinern Völker, durch welche die gröſsern und bedeutendern von einander getrennt sind. Wie oft würde z. B. unsere Kenntniſs von dem Zusammenhang des ältesten Griechenlands mit dem höheren Asien noch mangelhafter seyn, als sie wirklich ist, wenn uns nicht da und dort die sonst so unbedeutenden Völker Kleinasiens die Brücke zeigten, auf welcher ein Symbol oder Mythus herübergekommen ist. Aber auch abgesehen von der Wichtigkeit, die solche Völker ihrer localen und historischen Stellung nach haben, sind eben sie, die minder cultivirteren, am meisten geeignet, uns von den verschiedenen Stufen, die die religiöse Entwicklung des Menschen von unten herauf zu durchlaufen pflegt, und von der allgemeinen Gleichförmigkeit derselben in den verschiedensten Zeiten und Völkern einen anschaulichen Begriff zu geben, und dies ist der Gesichtspunkt, von welchem aus auch die Vergleichung der Vorstellungen und Gebräuche roherer Völker der neueren Zeit einen eigenen Werth für die philosophische Behandlung der Mythologie haben kann. Der Character der Naturreligion ist es, vermöge dessen alle Völker, von welchen hier die Rede ist, in

den Kreis der Mythologie gehören. Wenn sich daher ein Volk schon im Alterthum durch seine religiösen Institute über die Sphäre der Naturreligion erhoben hat, so kann es nicht mehr in demselben begriffen werden, was wir hier blos um des Jüdischen Volkes willen bemerken, dessen Mosaismus, wie wir gesehen haben, aus einem andern Gesichtspunkt zu betrachten ist, ungeachtet auch ihn Görres in seine Mythengeschichte der Asiatischen Welt aufgenommen hat. Was endlich noch die übrigen Völker betrifft, welche die neuere Mythologie ebenfalls in ihre Darstellung gezogen hat, die Celtischen, Germanischen, Scandinavischen, und einige des östlichen Asiens, so kann die Mythologie, wenn es nicht um eine das Einzelne möglich erschöpfende Religions-Geschichte, sondern hauptsächlich um einen den innern Zusammenhang der alten Naturreligion nachweisende und entwickelnde Darstellung zu thun ist, nur durch Nebenbemerkungen und einzelne Andeutungen auf sie Rücksicht nehmen, und sie haben um so mehr nur einen secundären Werth, je ferner sie dem classischen Boden der Culturvölker des Alterthums stehen.

Von gröſserer Wichtigkeit ist die zweite der obigen Fragen, die den Zusammenhang der Völker betrifft, deren religiöse Ideen, Symbole und Mythen die Mythologie zum Gegenstand ihrer Untersuchungen nehmen muſs, die Frage, ob sie auch in historischer Hinsicht von einer Einheit ausgehen kann, von welcher sich die religiöse Cultur der alten Völker in immer weitern Kreisen allmählig entwickelt hat? Es erhellt von selbst, daſs diese Frage mit der Frage nach dem ursprünglichen Anfangspunkt der Geschichte und Cultur des Menschengeschlechts überhaupt zusammenfällt, und so gewiſs diese, wie das Menschengeschlecht selbst, von einem bestimmten Punkte aus sich nach allen Seiten verbreitet, und nach den unzweideutigsten Spu-

ren (unter die ältesten gehören z. B. die Nachrichten über die Wanderung Abrahams in der Genesis, und die der Phönizier bei Herod. I. 1. Man vergl. auch die minder beachtete Sage bei Sallust. Jug. c. 18.) ihre Hauptrichtung nicht von Westen nach Osten, sondern von Osten nach Westen genommen hat, so gewiſs werden wir auch mit jener Frage in den fernen Osten Asiens zurückgewiesen. Dahin, und namentlich zu dem mittelasiatischen Hochland leiten uns nun auch die einstimmigen Resultate der scharfsinnigen und gelehrten Untersuchungen, die gerade in der neuesten Zeit hierüber angestellt worden sind, von Ritter in der vergleichenden Erdkunde und von Hammer in den Wiener Jahrb. 1820. in der Beurtheilung von Görres Heldenbuch aus Iran aus dem Schahnameh von Firdussi. Nach den Hauptsäzen der in dieser Abhandlung niedergelegten Forschungen über den Urstaat der Welt und den Ursiz der Cultur, welche für unsern Zweck besonders von Wichtigkeit sind, ergiebt sich aus der Vergleichung der Genesis und des Sendavesta, dieser beiden ältesten Urkunden aller Geschichte und Geographie, und aus ihrer wunderbaren Uebereinstimmung, daſs das paradiesische Hochland Mittelasiens, nämlich das von den vier in der Genesis und dem Sendavesta genannten Flüssen, dem Sihon und Gihon, oder dem Jaxartes und Oxus, und dem Tigris und Euphrat begrenzte und durchschnittene Land, das Arieme oder Irman der Sendschriften, das Iran des Schahnameh, das Areianischen Reich, das im Osten Baktrien, im Westen Medien in sich begreift (weswegen auch Herodot VII. 61. noch die Nachricht hat, daſs die Meder ehemals auch Arier genannt worden seyen) der Ursiz des Menschengeschlechts gewesen sey. Von hier aus dem ältesten bis an den ersten Anfang aller Geschichte hinaufreichenden Reiche der Welt, dem Urland, dem gesezdürstenden Arie-

me oder Irman, wie es in den Sendbüchern heifst, mit der ältesten Stadt der Welt, Balch-Bamian (Bactra) am Fufse des Hindukusch oder Paropamisus, dem Lande Chunerets oder Chenerets (d. h. der Erde Chenochs, cfr. Genes. IV: 7. der der Pischdadier Huscheng seyn soll) das unter den sieben Erdgürteln, nach der geographischen Eintheilung der Sendschriften der Mittelpunkt der ganzen bewohnten Erde ist, von hier aus habe sich alle Cultur westlich nach Babylonien durch die Chaldäer, und südlich an den Jndus durch die Brahmanen verbreitet*). Hier müssen wir demnach auch den ältesten Siz der religiösen Cultur, das älteste Religionssystem voraussezen. Von welcher Art dieses war, davon haben wir keine Kunde mehr, kaum können wir den Geist und Grundcharacter desselben aus den abgeleiteten Religionssystemen ahnen, dem altindischen und altpersischen, in die es schon frühzeitig so auseinandergegangen ist, dafs

*) Ueber diese merkwürdige Lokalität am Indischen Kaukasus oder Paropamisus und der Länder am Oxus und Jaxartes vergl. man auch Ritter Vorh. S. 10. Nach den Sendschriften und zwar dem Vendidad führte der König Dschemschid auf Ormuzd's Befehl sein Volk aus seinen Ursizen in Eriene Veedjo wegen der Strenge des Winters nach Soghdo, Moore, Bakhdi, Nesä u. s. w. nach Ver. Rhode Zendsage S. 69. sq. Vergl. Hammer Heidelbg. Jahrb. 1823. S. 85. Wie die Flufstafel der Genesis in geographischer Ordnung von Osten nach Westen fortschreitet, ebenso die alte Landestafel des Vendidad, und so wie bei Moses der erste Flufs (der Pischon d. i. Sihun oder Jaxartes, welcher durch das Land Chawila d. i. das heutige Chadschend fliefst) der östlichste der 4 Flüsse ist, so ist auch in der Ländertafel des Wendidad Eriene Vedscho oder Iranwedsch östlicher als das zweite (Soghd) nämlich in dem asiatischen Hochlande zu suchen, von wo die Länderbeschreibung westlich nach Sogd, Merw, Balch oder Bamian, Nissa, Herat u. s. w. fort bis herunter nach Wardschemgert d. i. dem alten Hekatompylos an der Stelle des heutigen Damagan fortgeht.

beide die gleichen Ansprüche auf die Annäherung an das Ursystem zu haben scheinen. Wie die beiden, diesen Religionssystemen so engverbundenen heiligen Sprachen, die ältesten des Orients, die Sanskrit, und die Sendsprache, zwar noch in vielen Wurzelwörtern ihre ursprünglich nahe Verwandtschaft mit einander verrathen, auf der andern Seite aber auf eine eigenthümliche Weise von einander abweichen, so hat es auch mit jenen beiden Religionssystemen die gleiche Bewandnifs. Für uns gelten sie als die ältesten, auf welche wir auf dem geschichtlichen Wege zurückgehen können, und die Aufgabe der Mythologie in ihrem historischen Theil kann daher nur diese seyn, den Einflufs, den sie auf die religiöse Cultur des westlichen Asiens und des ältesten Europa gehabt haben, in einem bestimmten und deutlichen Zusammenhang nachzuweisen. Hierüber und namentlich über das Verhältnifs Indiens und Persiens zu Aegypten, das hier als das älteste und cultivirteste Land des westlichen Asiens vorzugsweise im Betracht kommt, wollen wir im Folgenden einige Bemerkungen ausführen. Was

1. den Zusammenhang zwischen Indien und Aegypten betrifft, so läfst sich, wenn wir auch gleich auf die späten und unbestimmten Sagen von einer über Aethiopien und Aegypten eingewanderten Indischen Colonie mit Recht kein grofses Gewicht legen wollen *), dennoch die von mehreren der geist-

*) Uebrigens bemerkt auch Hammer in den Wiener Jahrb. 1818. in der Abhandlung über die Asiatik Researches u. s. w. aus der afrikanischen Gesichtsbildung der ältesten Idole des Brachmanismus (auf der Insel Elephantine) und der augenscheinlichen Negergestalt der Statuen des Buddha könne noch kein Schlufs auf die Bevölkerung oder Civilisirung Indiens aus Afrika gezogen, wohl aber gefolgert werden, dafs Indien auch ursprünglich von einem Negerstamm bewohnt war, der in der Folge weiter nach Süden und We-

vollsten Alterthumsforscher aufgestellte Behauptung, daſs die Ägyptische Mythologie und Religion ihrer ganzen Anlage und ihrem Geist nach mit der Indischen übereinkomme, nicht wohl in Zweifel ziehen. Wir deuten dies mit einigen Hauptzügen an. Unter allen Lehren des Indischen Religionssystems ist keine andere für characteristischer und älter zu halten, und von gröſserem Einfluſs auf Verfassung und Leben gewesen, als die Lehre von der Seelenwanderung. Die beiden Hauptformen des Indischen Religionssystems, der Brahmaismus und Buddhaismus, haben sie gemein, und durch sie wird das Indische Religionssystem sehr bestimmt von dem altpersischen geschieden. Dagegen ist es diese Lehre gerade, die wir bei den Aegyptiern in einer sehr ausgebildeten Gestalt, und mit einem tief eingreifenden Einfluſs auf die allgemein herrschenden Ansichten über Leben und Tod, und wie in Indien in Zusammenhang mit gewissen eigenthümlichen Vorstellungen und Gebräuchen finden, wie z. B. der Verehrung und heiligen Schonung der Thiere. Nicht minder auffallend ist die Uebereinstimmung mehrerer religiösen Symbole. Die Kuh ist in beiden Ländern das heiligste Thier, der Indischen Bhawani ebenso geweiht, wie der Ägyptischen Isis, wie in Aegypten der Phallus das sinnlichste Zeichen des Naturdienstes ist, der die Grundlage der gesammten Religion ausmacht, so ist es in Indien der Lingam und die Joni (die Symbole der männlichen und weiblichen Natur), und wie dort an den Ufern des Ganges die

sten zog, was überdies mit der Mosaischen Urkunde von dem Zuge der Kinder Cham gegen Süden durchaus übereinstimmt. Weit wahrscheinlicher sei die Hierarchie und Kasten-Eintheilung, der Cultus und die Mythologie der Aegyptier von der Indischen, als diese von jener abzuleiten.

heilige Lotosblume aufsproſst, so ist sie auch im Nilthale einheimisch. Das nachenförmige Opfergefäſs der Indier, Argha genannt, scheint dem heiligen Schiffe zu entsprechen, das wir auf altägyptischen Denkmälern Priester in Procession tragen sehen, und welches als das Tabernakel des Allerheiligsten schon öfters auch mit der Arche des Bundes im Mosaischen Cultus verglichen worden ist. Auch die Göttermythen der Indier und Aegypter bieten, wenn man ins Einzelne gehen will, manchen Punkt der Vergleichung und Uebereinstimmung dar. Wie z. B. Osiris an den Ufern des Nils in Stüke zerrissen wird, so Iswara, der Herr der Natur, an den Ufern des Ganges, und so wie jener verstümmelt von seiner Gemahlin Isis gesucht und betrauert ward, so dieser von seiner weiblichen Hälfte Isi, die in eine Kuh verkörpert, wie Isis in Jo verwandelt ward. Erinnern wir endlich noch an die Kasteneintheilung in beiden Ländern (auch in Aegypten waren ohne Zweifel ursprünglich, wie in Indien, vier Kasten, und erst später wurden die sieben, die uns die Griechen nennen), an das hierarchische Uebergewicht und das ganze Verhältniſs der Priesterschaft, so bekommt in der That die Meinung, daſs Aegypten seine politische und religiöse Cultur, wenigstens einem groſsen Theile nach, aus Indien (vielleicht über Aethiopien, wo sich ohnedies, nach Heerens Ansicht, der cultivirte Priesterstaat Meroë als Uebergangspunkt darstellen könnte) empfangen habe, eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit. Man vgl. F. Schlegel über die Sprache und Weisheit der Indier 1808. III. Buch. I. Cap. Heeren Ideen u. s. w. Indien II. Abschnitt. Creuzer Symb. und Mythol. I. Thl. S. 614. Hammer Wiener Jahrb. 1818. II. Bd. S. 260. sq.

Doch dürfen wir nicht bloſs bei dem Einfluſs Indiens auf Aegypten stehen bleiben. Es entspricht

vielmehr ganz dem Verhältnifs, in welchem das Indische und altpersische Religionssystem, als die beiden ältesten, zu einander stehen, wenn wir

2. auch altpersische Cultur als einen der ältesten Bestandtheile der Ägyptischen nachweisen können, worauf bisher, ausser einigen Bemerkungen über die Uebereinstimmung Ägyptischer und Persischer Werke der Kunst, was jedoch in eine erst spätere Periode gehört, noch weniger aufmerksam gemacht worden ist. Uns scheinen einige nicht unbedeutenden Momente für die Behauptung eines Zusammenhangs des ältesten Persiens und Aegyptens angeführt werden zu können. Wir erinnern hier zuerst an die Aehnlichkeit, die zwischen dem Gegensaz des Persischen Ormuzd und Ahriman, und dem Verhältnifs des Ägyptischen Osiris und Typhon stattfindet, möchten aber hierauf weniger ein Gewicht legen, indem diese Ideen auch leicht auf eine unabhängige Weise bei beiden Völkern entstehen konnten, um so mehr, da in dem Verhältnifs beider zu ihren äussern Umgebungen eine gleiche Veranlassung dazu gelegen zu seyn scheint. Mit mehr Grund möchten wir in dem Ägyptischen Phtha, dem grofsen Gott von Memphis, dessen Griechischer Name *Ηφαιστος*, wie der verwandte Lateinische der Vesta, nach einer Bemerkung von Hammer, ganz unverändert das Persische Avesta ist (auch eins mit dem Deutschen vest, die Eigenschaft des im kosmischen Sinn Fesseln schmiedenden Hephästos), die Persische Grundlehre vom Feuer als Urelement wiedererkennen. Wie sich nach dieser das Eine Urfeuer in ein siebenfaches Feuer zertheilte, und sich nach einer andern Wendung auch wieder in der Siebenzahl der Planeten und der Amschaspands darstellte, so wurden nach der Ägyptischen Lehre die Kabiren, die die Aegyptier

und Phönizier in der Siebenzahl kannten, und unter welchen sie sich ohne Zweifel auch die sieben Planeten dachten, Söhne des Hephästos genannt, und sie waren mit ihm, als ihrem Vater, in demselben Tempel zu Memphis vereinigt. Herod. III. 37. Wie es sich aber auch damit verhalten mag, vorzüglich ist es die Verbreitung der agrarischen Cultur nebst einigen auf sie sich beziehenden Symbolen, worin uns, wie anderwärts, so namentlich auch in dem ältesten Aegypten die Spuren eines altpersischen Einflusses noch sichtbar zu seyn scheinen. Von dem mittelasiatischen Hochland, das, wie wir gesehen haben, für die älteste Völker- und Cultur-Geschichte von so großser Wichtigkeit ist, ist nach aller Wahrscheinlichkeit auch die älteste agrarische Cultur ausgegangen. Dahin läſst schon die biblische Sage von dem ältesten Gegensaz des nomadischen und agrarischen Lebens den Akermann Kain nach dem Morde seines Bruders Abel fliehen, und dort gründet er eine Stadt, die er nach dem Namen seines Sohnes Chanoch benannte, dieselbe Stadt, die nach Hammer die Sendbücher Chenerets nennen, d. i. die Erde Chenoks, das paradiesische Hochland, der siebente Erdgürtel, der meistens mit dem Zusaze Bamian vorkommt, wornach Bamian oder Balch die älteste Stadt der Welt ist, genannt die Erde Chen's, wie das ganze Land, nach Chenok dem Sohne Kains. Genes. IV. 7. Dieses Chunerets, das alte Iran, Arieme oder Irman, ist nach den Forschungen desselben Gelehrten auch das am Gihon gelegene, vor Alters Dschermania genannte Land (Chawaresm), der Ursiz der den alten Iraniern oder Persern stammverwandten Germanen. Und nun ist es gewiſs bemerkenswerth, wenn Herodot I. 123. in jener Stelle, wo er die Stämme der Persischen Nation aufzählt, und sie nach ihrer Lebensweise unterscheidet, nicht nur von mehreren Akerbau treibenden Stämmen spricht, son-

dern auch gerade unter diesen den Stamm der Germanen namentlich anführt. In diesem merkwürdigen Urlande ist ohne Zweifel schon sehr frühzeitig die agrarische Cultur unter die heilige Obhut und Pflege der Religion gestellt worden. Daher wird auch noch im Sendavesta, nach welchem schon Dschemschid, der erste Stifter der Landescultur, mit seinem goldenen Dolch das Erdreich spaltete, sorgfältige Anbauung des Landes als eines der heiligsten Religions-Gebote dem reinen Diener des Ormuzd wiederholt eingeschärft, und selbst aus Griechischen Schriftstellern (vergl. Xenoph. Oecon. c. 4.) ist bekannt, daſs auch noch in der spätern Zeit dem Perser Beförderung des Akerbaus und der Landescultur als eine wichtige Pflicht galt. Man vergl. Heeren's Ideen I. Th. I. Abth. II. Abth. III. Für den Akerbau ist das unentbehrlichste und das ihm eigenthümlich bestimmte Thier der Stier. Daraus ergiebt sich die natürliche Voraussezung, daſs die hohe Bedeutung, die das Symbol des Stiers im Alterthum hatte, hauptsächlich auch dem Werthe zuzuschreiben ist, welchen der Stier für den Akerbau hat, und daſs der Pfad, auf welchen sich dieses Symbol verbreitet hat, zugleich auch der Weg der agrarischen Cultur gewesen ist. Nirgends aber finden wir das Stiersymbol in einer höhern Bedeutung, als in der altpersichen Religion, wo jener Urstier der Sendbücher, Keiomorts, aus dessen Samen Pflanzen und Thiere sprossen, aus dessen Schweife fünf und fünfzig Getraidearten hervorkeimen, der Urkeim ist, aus welchem sich die ganze organische Schöpfung entwickelt. Wenn nun dieses Symbol gerade es ist, das sich auch in Aegypten, dem uralten Akerland, wo schon nach Genes. XLVI. 34. Viehhirten ein Gräuel waren, in dem dem Osiris, dem Gott der Landescultur, geheiligten Stiere Apis vor allen andern so characteristisch auszeichnet, sollten wir darin nicht eine Hinweisung

auf einen ursprünglichen historischen Zusammenhang beider Länder in Hinsicht der agrarischen Cultur und der damit verbundenen Symbole erblicken dürfen? Kann doch selbst, wie wir schon oben bemerkt haben, der Ägyptische Name Apis dem Namen Abudad, der dem Persischen Urstier ebenfalls beigelegt wird, verwandt zu seyn scheinen! Eine weitere Bestätigung erhalten diese Vermuthungen, wenn wir auch die Mythen von Perseus dazu nehmen, welchen wir zunächst für nichts anders halten, als geradezu für eine Personification des von Persien, ausgegangenen Einflusses und Cultur - Elements. Bedeutsam ist in Beziehung auf Aegypten schon die Spur, die wir nach Herodot daselbst von ihm vorfinden. In der Ägyptischen Stadt Chemmis, sagt er II. 91. wo Perseus einen Tempel und eine Bildsäule hatte, auch durch gymnische Spiele verehrt wurde, pflegte er noch immer zuweilen zu erscheinen, und dann fand man seinen zwei Ellen grofsen Schuh als sicheres Zeichen eines fruchtbaren Jahrs. An Fruchtbarkeit und Jahres-Segen dachte also der Aegyptier bei dem Namen des Perseus. So wenig wir noch den Zusammenhang dieser Begriffe einsehen können, so geht uns doch sogleich ein Licht auf, wenn wir uns erinnern, dafs in der Nähe Aegyptens der Hauptschauplaz der Thaten des Perseus ist. In Aethiopien, woher der Nil nach Aegypten herabkommt, geschah es ja, dafs Perseus die unglückliche Königstochter befreite, die wegen des Zorns der beleidigten Nereiden bei einer schrecklichen Ueberschwemmung des Landes einem Seeungeheuer ausgesezt werden sollte. Wir tragen kein Bedenken, hier der scharfsinnigen, mit unserer Ideenreihe ganz zusammenstimmenden Deutung zu folgen, welche Hug in seinen noch nicht gehörig gewürdigten und benüzten Untersuchungen über den Mythos der berühmtern Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, 1812.

S. 279. sq. von diesem Mythus gegeben hat. Die königliche Tochter ist nichts anders, als der Hauptstrom des Landes, nach dem bekannten Bilde, Flüsse als Jungfrauen vorzustellen (cfr. Eurip. Hel. init. Νειλȣ καλλιπαρθενȣ ῥοαι) *). Sie ist der Nil, der oberhalb Aegypten im Lande der Aethiopier, wie in Aegypten selbst, der Hauptstrom ist. Sie wird an zwei Felsen befestigt und dem Untergang preisgegeben. Diese Felsen sind die Kataracten Nubiens, die noch jezt zuweilen den Strom fesseln. Perseus eilt zur Hülfe herbei, bricht die Fesseln, nimmt die Jungfrau von den Klippen ab, an denen sie hieng, und frei folgt sie dem Helden in seine Heimath, d. h. er machte dem Flusse Luft, den die Nubischen Kataracten beengten, dafs er sich nicht frei seiner Richtung nach nach Aegypten ergiefsen konnte. Wie das Hindernifs gehoben, die Klippen erbrochen waren, bewegte sich der Strom in seinem natürlichen Gang. Der Erfolg davon war, dafs der Nil in Aegypten um zwei Ellen wuchs, sich in gröfserer Entfernung vom Ufer ausbreitete, die abgelegenen Strecken besuchte, und zur Aufnahme der Saat urbar machte. Dies war der segensreiche Fufstritt des Perseus, an dem man den Helden noch in den Tagen Herodots erkannte, wenn er im Lande umher gieng, das fruchtbringende Maas des anschwellenden Stroms, ohne welchen Aegypten, wie das benachbarte Libyen, mit welchem es in jener Zeit, wo das Land erst für den Anbau vorbereitet werden sollte, selbst dem Namen nach zusammenfiel, eine öde und verlassene Wüste seyn würde, deren Sinnbild die in Steine verwandelnden Libyschen Gorgonen sind, deren vornehmster Perseus das Haupt abgeschlagen

*) Ebenso wird der Ganges unter dem Bilde eines heiligen weiblichen Wesens Ganga verehrt. Creuzer Symb. Th. I. S. 537.

hat*). Vor dieser Unternehmung war es allerdings unvermeidlich für die Gegenden zunächst um die Kataracten, dafs der von den Felsen aufgehaltene Wasserschwall zur Sommerszeit, wo der Flufs am höchsten geht, sich aufthürmte, zu beiden Seiten, und rückwärts einen Theil von Nubien unter seinen Fluthen begrub, und eine ungeheure Ueberschwemmung verursachte, deren Symbol das Meerungeheuer ist, das die Jungfrau verschlingen wollte. So weit Hug. Wir übergehen die Deutung der übrigen Mythen und Sternbilder (auch die Geschichte des Perseus schien dem Aegyptier wichtig genug, um in der Sternenschrift des Himmels verewigt zu werden), die er noch weiter zusammenstellt, und sämmtlich von der ersten Cultur des Landes verstehen zu müssen glaubt. Für unsern Zweck aber machen wir hier aus dem Angeführten die Folgerung, dafs die Erinnerung an jene für die Fruchtbarkeit des Landes so wichtige Unternehmung an den Namen des Perseus, wenn wir nicht eine täuschende Willkühr voraussezen wollen, doch wohl nur darum geknüpft seyn kann, weil die agrarische Landescultur, die in Aegypten vom Nil nicht getrennt werden kann, von oberasiatischem und zwar namentlich Persischem Ursprung abzuleiten ist. Die nähern Bestimmungen, unter welchen dies als historische Thatsache gedacht werden mag, und den Zusammenhang dieses Ägyptisch-persischen Cultur-Elements mit dem oben nachgewiesenen Ägyptisch-indi-

*) Daher wird damit auch die Entstehung des Pferdes in Verbindung gesezt, des Pegasos oder des Quellenpferdes. Einheimisch wurde es in Aegypten und Lybien, als mit dem Anbau das Land sich in eine lachende grüne Au verwandelte, deren Symbol die Quelle ist, wovon es benannt ist. Was jedoch des Perseus Fufstritt betritt, so müssen wir neben der Hug'schen Deutung zugleich auch noch auf später vorkommende Bemerkungen verweisen.

schen lassen wir hier, wo es uns nur um das Allgemeine zu thun ist, auf sich beruhen, und halten vielmehr ein solches ununterscheidbares Zusammenfliefsen mehrerer in der Folgezeit erst bestimmter sich von einander ablösender Elemente, wie es sich uns sowohl hier als auch sonst zeigt, für characteristisch bei einer Periode, in welcher die Nationen sich selbst erst zu derjenigen Individualität heranbildeten, mit welcher wir sie in der historischen Zeit kennen. Um jedoch hier noch hinzuzufügen, was sich uns für die aufgestellte Idee darbietet, nehmen wir noch die ältesten Namen zu Hülfe, mit welchen das Ägyptische Land bezeichnet wurde. Der Semitische, namentlich Hebräische Name Aegyptens ist bekanntlich Mizraim, und nach Joseph. Archaeol. I. 6. war es auch der einheimische. *Την Αιγυπτον Μεστρην, και Μεστραιϐς τϐς Αιγυπτιϐς ἁπαντας ὁι ταυτην οικϐντες καλϐσι.* Ueber die Herkunft und Bedeutung des Worts ist man im Zweifel, wie könnte es aber nach dem Bisherigen befremdend seyn, wenn wir darin den Namen des Persischen Mithras erblicken, der mit Perseus in eine und dieselbe Person zusammenfällt, und der Herr und Eigenthümer des Akerstiers ist, in dessen Symbol Persien und Aegypten sich theilen*)? Aegypten oder Mizraim wäre also das Mithrasland, das von dem Gotte des Akerbau's, dem es geheiligt, den Namen trägt. Ein anderer ebenso alter Name Aegyptens war *Χημι* oder *Χημια*, wie Plutarch de Is. et Osir. c. 32. sagt: *την Αιγυπτον εν τοις μαλιστα μελαγγειον ϐσαν, ὡσπερ το μελαν τϐ οφθαλμϐ, Χημιαν καλϐσι*, womit Hieronymus Tradit. Hebr. in Genes. zu vergleichen, der noch von seiner Zeit bemerkt: Aegyptus usque hodie Aegyp-

*) Auch nach einigen andern Zeugnissen finden sich einige Spuren von Mithras in Aethiopien und Aegypten. S. Creuzer Symb. I. Th. S. 743.

tiorum lingua Ham dicitur (woraus man zugleich auf die Verwandtschaft des Namens mit dem Namen des Stammvaters Cham schliefsen könnte, für welchen als Südländer der Name des Schwarzen passend ist). Sollte dieser Name *Χημια* nicht identisch seyn mit dem Namen der Stadt Chemmis, in welcher Perseus eine so ausgezeichnete Verehrung genofs, und der Name des Perseus, wie mit dem Namen Mizraim, so auch mit dem Namen *Χημια* in enger Verbindung stehen*)? Seine Verehrung in Chemmis könnte dieser Annahme zufolge darin ihren Grund gehabt haben, dafs die agrarische Cultur, die er nach Aegypten verpflanzte, von jener Gegend ausgieng, wo das Nilthal bei seinem Eintritt in Mittelägypten, welches nach der alten Eintheilung die Stadt Chemmis von Oberägypten trennte, sich mehr erweitert, und der schwarze fruchtbare Culturboden beginnt, den jener alte Namen des Landes bezeichnet. Chemmis soll der Aegyptische Name sowohl der Stadt Panopolis, als der Stadt Hermopolis magna gewesen seyn, Ritter Erdk. I. Th. S. 776. und 783. Merkwürdig ist, dafs auch die heilige Insel bei der Stadt Buto Chemmis hiefs, Herod. II. 156. Wir wollen keine weitere Folgerung daraus ziehen, und bemerken hier blos, dafs wir sowohl durch Hermes,

*) Der Name *Αιγυπτος* um auch diesen noch gelegentlich zu berühren, hat hier kein besonderes Moment. Er war ursprünglich Name des Nils, wie er noch bei Homer vorkommt Odyss. IV. 581. und griechischen Ursprungs abzuleiten von *αιγυπιος* der Lämmergeier. Dieser Name wurde ohne Zweifel zuerst dem von den Kataracten Oberägyptens nach Art eines Lämmergeiers herabstürzenden Strome gegeben. Daher eben nennt ihn Homer bedeutsam *διιπετης* und nach Diod. Sic. I. 19. soll er auch *αιετος* Adler geheifsen haben, von der Schnelligkeit seines Stroms an gewissen Stellen, ähnlich der Benennung des Tigris von seinem Pfeilschufs, und dem mehreren Flüssen gemeinschaftlichen Namen Lykos.

oder den Ägyptischen Teut, als auch anderswo noch öfters Gelegenheit erhalten werden, auf die über den Zusammenhang zwischen Oberasien und Aegypten angedeuteten Ideen zurückzukommen. Zunächst möge uns der Ägyptische Teut blos die oben genannten Germanen wieder ins Gedächtniſs bringen.

Diese wenigen Bemerkungen mögen zur Rechtfertigung des Verhältnisses dienen, das wir zwischen dem östlichen Asien, und den westlichen Ländern des Orients, unter welchen wir hier nur auf das wichtigste derselben, auf Aegypten, Rücksicht nehmen können, annehmen zu müssen glauben, wenn der historische Standpunkt der Mythologie im Allgemeinen bestimmt werden soll. Wir werden uns nun

3) zu der Frage über das Verhältniſs des Orients zu Europa, und damit zu einem Gegenstand, der in neuerer Zeit besonders auf eine sehr verschiedene Weise in Untersuchung gezogen worden ist, indem der erweiterte Umfang der Aufgabe, die hier zu lösen ist, auch die Differenz der Ansicht, die auf diesem Gebiete statt finden kann, wieweit nämlich von dem historischen Standpunkt aus in Hinsicht der Völker und Religionen, von welchen hier die Rede seyn muſs, Einheit oder Verschiedenheit anzunehmen sey, in einem höhern Grade zum Vorschein brachte. Wenn man auch gegen die hinlänglich beglaubigte historische Voraussezung, daſs das östliche Europa zunächst nicht nur seine Bevölkerung, sondern auch einen groſsen Theil seiner Cultur aus dem Orient erhalten habe, nichts einwenden wollte, so glaubte man doch in Hinsicht der Religion und Mythologie mit Recht darüber Zweifel aufwerfen zu müssen, ob auch von unserm Standpunkt aus, und nach der Beschaffenheit der durch so viele Einflüsse getrübten Quellen, aus welchen uns noch zu schöpfen vergönnt ist, die Möglichkeit noch vorhanden sey, eine wirklich begründete Identität,

gewisser Ideen, Symbole und Mythen aufzuweisen, wie sie nöthig ist, um bedeutende Resultate für die allgemeinen historischen und religiösen Verhältnisse der Völker daraus zu gewinnen. Es ist auch wirklich nicht zu läugnen, daſs die Art und Weise, wie mehrere Forscher auf diesem Felde, nachdem der hochfliegende Genius des groſsen Stifters der Asiatischen Gesellschaft in Calcutta, William Jones, in neuerer Zeit zuerst wieder diese Bahn eröffnet hatte, den eingeschlagenen Weg verfolgten, und sich auf ihm von dem Zuge einer zu frei und ungeregelt combinirenden Einbildungskraft leiten lieſsen, vieles in sich enthielt, was von selbst dazu beitragen muſste, den verstärkten Gegensaz derjenigen Ansicht hervorzurufen, welche, wenn sie sich selbst recht versteht, in ihrem Theile auch wieder vollkommen Recht hat, an dem Grundsaze festzuhalten, daſs vor allem jedes Volkes Individualität für sich zu betrachten sey, und über der allgemeinen Einheit die besondere Verschiedenheit jedes Einzelnen keineswegs vergessen werden dürfe. So mag sich allmählig der Gegensaz der Ansichten in dem Mittelpunkt eines gleichmäſsig abgewogenen und nur um so sicherer begründeten Resultats begegnen und ausgleichen, und in diesem Sinne glauben wir auch hier der verdienstlichen Bestrebungen Erwähnung thun zu dürfen, durch welche in neuester Zeit namentlich K. O. Müller in seinen Stammsagen der Hellenen, Orchomenos und Minyer 1820. den mythologisch-historischen Gesichtspunkt vom Orient wieder nach Europa und Griechenland umzuwenden bemüht war. Unsere Absicht ist auch hier nur, einige der allgemeinsten und bewährtesten Ergebnisse zusammenzustellen, und die Elemente, die von verschiedenen Seiten in einem gemeinschaftlichen Punkte sich vereinigt haben, soviel möglich zu sondern. Wir betrachten daher auch hier

1) Indien in seinem Verhältniſs zum östlichen Europa und Griechenland. Indien, das uns in der alten Welt immer nur in dem entferntesten Hintergrund erscheint, hat gleichwohl auf die bedeutendsten Länder einen, wenn auch nur unsichtbaren und stillwirkenden, doch tiefgehenden und weitverbreiteten Einfluſs ausgeübt, dessen geheimnisvolle Sphäre in unsern Tagen erst mehr und mehr in ihrem ganzen Umfang sich zu entschleiern beginnt. Und wie es sich uns in einem merkwürdigen Zusammenhang mit den vorderasiatischen Ländern zeigt, so gewinnt auch die Meinung immer mehr Bestand, daſs selbst auch das Dunkel, das auf den ersten Anfängen der Europäischen und Griechischen Cultur noch immer liegt, nur durch den steten Rückblick auf das im fernsten Osten aufgegangene Licht zerstreut werden könne. Dieses Licht zu enthüllen, und seinen in die äusserste Westwelt verbreiteten Strahlen nachzugehen, hat neuestens, — nachdem bereits der lebendigste Kenner des Orients, J. von Hammer wiederholt die Überzeugung ausgesprochen hatte, „daſs der Urborn nicht nur der Römischen, Griechischen und Aegyptischen, sondern auch der Etruskischen, Phönizischen und Persischen Götterlehre in dem Indischen Mythus zu suchen sey, dessen durch Bild und Gestalt lebendiges, aber durch das Dunkel des Alterthums verschleiertes heiliges Wort als der morgenländische helle Quell des Lebens im Lande der Finsterniſs quillt.“ s. Wien. allg. Litt. Zeit. 1816 Apr. Nr. 55. — keiner mit glücklicherem Erfolge versucht, als der universelle, im groſsen Geiste der Natur construirende Ritter, sowohl in seiner vergleichenden Erdkunde, als namentlich in seiner, diesem Gegenstand besonders gewidmeten Vorhalle der Europäischen Völkergeschichte vor Herodotus 1820. in welcher er sich die Aufgabe gesezt hat,“ aus den ältesten Denkmälern, welche die alte Geographie,

die Alterthumskunde, die Mythologie, die Architektur, und die Religionssysteme darbieten, zu zeigen, daſs altindische Priestercolonien mit dem alten Buddhacultus, welche von Mittelasien ausgiengen, noch vor der historischen Zeit der Griechen, schon die Länder am Phasis, Pontus, in Thrakien, am Ister, und vielen Gegenden des westlicheren Europäischen Erdtheiles, ja ganz Griechenland selbst, unmittelbar oder mittelbar besezt, und einen religiösen Einfluſs darauf ausgeübt hatten, und daſs dieses Verhältniſs nicht allein aus Asiatischen Berichten, sondern vorzüglich aus den ältesten Geschichtsfragmenten der Griechen, Kleinasiaten, und aus den Herodoteischen Erzählungen über die Scythen im vierten Buche seiner Geschichten hervorgehe.“ Aus der Ausführung hievon erlauben wir uns einige der für unsern Zweck wichtigsten Säze, nebst den nöthigen Beweisen, soweit es in der Kürze geschehen kann, hier herauszuheben:

Von den Ländern am Pontus Euxenus, von welchen der Verf. ausgeht, lenkt er unsere Aufmerksamkeit auf die Südspize von Indien, wo uns alte Autoren sowohl dieselben Namen, wie am Pontus verzeichnen, die Koli, Kori, Kolchier, und den Phasisfluſs, als auch das gegenüberliegende alte Taprobane, oder heutige Ceylon, die groſse Insel der Kolias nennen, oder der Aphrodite, die nach einstimmigen Zeugnissen unter demselben Namen der Aphrodite Kolias auch in Attika einen Tempel hatte. Diese Aphrodite oder Kolias von Taprobane, die unter verschiedenen Attributen, Symbolen und Namen im westlichen und südlichen Asien verehrt wurde, als das Princip der weiblichen Erzeugung, als die Allgebährerin, die magna Mater, ist die in das höchste Indische Alterthum hinaufgehende und ganz auf dieser Insel einheimische Naturgottheit, die nach der Indischen Lehre als die erste der neun Incarnationen des Vischnu allgemein

bekannt ist, unter dem Namen Autar, oder Avatar. Dieser Avatar; das Symbol des Hervortretens einer Gotteswelt aus den Wassern, finden wir im Indischen Alterthum öfters als weibliches Bild, als ein Fischweib, das oben Weib, und unten Fisch ist. Ganz deutlich liegt darin der Ursprung der Syrischen Fischgöttin Derketo, des Chaldäischen Fischmannes Oannes, und selbst das Griechische Beiwort der Aphrodite απατερος scheint noch den Anklang des Indischen Worts Avatar, oder Avatur zu verrathen. Merkwürdig ist dieselbe Lokalität durch die Verbreitung des Namens Koros, oder des ältesten hieratischen Sonnen - Namens, von Indien aus durch ganz Vorderasien bis Europa hin. Wir finden ihn in dem altpersischen Königsnamen Kyros oder Kores, in dem Namen vieler, dem Sonnendienst heiliger Flüsse, von welchen der Araxes, Kor bei Strabo, jezt Kur, am bekanntesten ist, in der Mäotischen Landschaft Korokandame, einem Lande uralten Sonnencultus. Und wie wir ihn in Oberasien finden, in dem neuern Korasan, dessen westlicher Theil von jeher Korasmien hieſs mit einem alten Sonnencultus cfr. Herod. I. 212. so stoſsen wir in ältester Griechenzeit, auf gar viele mit dem Koros verwandten Namen und Gestalten, die freilich ihre verschiedensten Etymologien und Abstammungen haben (von κορη, κορος, κορυς), aber doch gar sehr einer allgemeinern ältern Wurzel zuzugehören scheinen. Mit ihm finden wir verbunden die groſse Reihe von ältesten Heliaden-Geschlechtern, von Sonnendienern, Korybantenstädten u. s. w. Wir finden den Namen und den Sonnencultus wieder auf den alten Sonneninseln, wie Korcyra, Kyrne, Korsis, Korsika, Kreta (κορητις Kureten), und an den vielen Promontorien, die Kori hieſsen, worin wir noch die ursprüngliche Verbindung dieses heiligen Namens der Sonnenincarnation mit einer Verehrung des Wassers und der

Flüsse sehen. Dieser Koros, dessen Idole die Riesenstandbilder waren, die das Hellenische Alterthum, wie z. B. auf der Sonneninsel Rhodos, Kolosse nannte (von Kolos soviel als Koros, r und l wechseln öfters*), dessen Spuren besonders da noch sich vorfinden, wo der ältere Cultus verdrängt worden ist, (wie z. B. in Korinthos, wo der von Poseidon vom Isthmus verdrängte, und auf das über der Stadt sich erhebende Vorgebürg verwiesene Helios der alte Gott Koros war, von welchem (*Κορ*) auch Korinthos, als alte Sonnenstadt ihren Namen hatte), ist derjenige Vischnu, der die Grundidee des ältern alleinigen Gottes des ältesten Systems der Emanationslehre des Buddha enthält**). Doch nicht blos die Kolchischen Länder am

*) Auch das lateinische Sol. stammt wohl daher, K gieng auch wieder in S über, wie in dem indischen Surya, das auch Name der Sonne ist. Ueberhaupt gehen die liquidae nebst dem S in allen Sprachen vielfach in einander über. Statt ara sagte man ehemals asa A. Gell. N. A. IV. 3. Man sagt sowohl honos als honor etc. ελαφος ist soviel als cervus, und das deutsche Sonne dasselbe mit Sol.

**) Wir sezen noch hinzu: Merkwürdig ist besonders der Zusammenhang der Orte, Korinth, Kerkyra, Apollonia, und die Verbreitung dieses Cultus in diesen westlichen Gegenden, in welche auf die Sage der Jo geht. In Apollonia wurden noch zu Herodots Zeit die heiligen Heerden des Helios mit religiöser Sorgfalt gehütet. s Herod. IX. 93. Kerkyra war der alte Siz der Phäaken Thuc. I. 25. und wie wunderbar stimmt nun nicht die Homerische Schilderung dieses so ganz eigenen Völkchens mit den Zügen zusammen, mit welchen die Anhänger des Koros-Buddha-cultus erscheinen, ih[illegible]f-ter friedfertiger (Odyss. VIII. 244.) und besond[illegible]gen Fremde, die sie auf ihrem Wege [illegible]egleiten, (XIII. 174. πομποι απημονες απαντων) gutmüthiger Character, das harmlose Leben, das sie den Hyperboreern gleich führen, stets vergnügt mit Schmaus, Saitenspiel und Tanz. VIII. 248. In dem vorwaltenden Ansehen der Königin Arete, die Alkinoos ehrt, wie nirgend ein Weib auf der Erde geehrt wird, und das Volk wie der Göttinnen eine anstaunt VII.

Pontus, auch die Mäotischen zeigen uns die Spuren einer Verwandschaft mit der altasiatischen Geschichte. Wenn Herodot IV. 28. am Kimmerischen Bosporus geradezu Inder und ein Indike nennt, so kann uns dies nicht mehr befremden. Die See Mäëtis selbst, sammt andern in den Scythenländern gefeierten Seen cfr. Her. IV. 52. war der altindischen Natur-Gottheit heilig, der Maha-Mai, Maja, die als die urälteste große Mutter, die Allgebährerin, die Kolias Aphrodite von Taprobane und Altattika, als der Avatar, das weibliche Naturprincip, die Schöpfung aus den Wassern schon bezeichnet worden ist, und welche auch mit der Metis des Hesiod Theog. 886. dieselbe ist. Auf jener Insel der Inder, auf Indike, war auch Strabos Korokandame, welcher in das höchste Cimmerische Alterthum am Pontus hinaufreichende Name eine heilige Stätte des Koros bedeutet, ein Sonnen - Eiland

67. sq. verräth sich das Buddhistische Verhältniſs des Weibes zum Mann, von welchem Herodot IV. 26. aus Gelegenheit der Iſsedonen sagt, die Weiber haben mit den Männern gleiche Macht, dasselbe Verhältniſs, das wir z. B. auch bei der Massageten - Königin Tomyris Herod. I. 205. und noch mehr bei dem nordischen Weibervolk der Amazonen wahrnehmen. Der bei ihnen so hoch verehrte Poseidon, dessen Geschlecht sie entstammt sind, XIII. 130. der gerade in Beziehung auf sie πρεσβυτατος και αριστος v. 142. heiſst, ist in diesem Zusammenhang kein anderer als der oben erwähnte Indische Vischnu. Und endlich ihre Insel Scheria (Σχεριη) selbst ist ihrem Namen nach geradezu die Seren-Insel, wie Sardo die Sarten-Insel. Pausanias Lib. VI. fin. berichtet uns von einer Insel Seria (Σηρια), die tief in einem Busen des erythräischen Meers liege, wo der Seidenwurm zu Hause sey. Diese Seren gehören zu den Aethiopen, oder nach andern zu den Scythen, die unter den Indiern wohnen. Buddhisten also oder Seren im Westen wie im Osten.

(von *Κορος* und *κονδα, κανδα*, das Bactrische kanda*), das Persische oder Chaldäische kerta Stadt) wo wahrscheinlich, wie auch anderwärts eines jener groſsen der Sonne geweihten Emporien war, die in einer Handelsverbindung mit Ostasien stunden, ohne welche es sich gar nicht erklären lieſse, warum hier gerade, in den Ländern der Scythen und Sarmaten, schon zur alten Mederzeit soviele Griechischen Colonien sich ansiedelten. Sowohl diese Emporien, die die Griechen herbeizogen, als auch die Blüthe des Akerbau's an beiden Ufern des Cimmerischen Bosporus und in Tauris, (welcher vielleicht, da die Sauromaten Medischer Abkunft heiſsen Diod. II. 89. und die Arimaspen wahrscheinlich Iranische Maspier waren, aus Bactrien abzuleiten ist) dient zum Beweis, daſs hier nicht Barbaren, sondern altes Culturland war. Dasselbe erhellt auch aus den bis in das Homerische Zeitalter hinaufreichenden Sagen von den Gerechten und Frommen, den Abiern Il. XIII. 6. aus den Nachrichten Herodots von den Budinischen Gelonen IV. 122. die einen weder Scythischen noch Griechischen Cultus hatten, von den Iſse-

*) Wahrscheinlich ist, was wir zum Obigen noch bemerken wollen, damit auch der Name *Κορινθος* zusammengeszt, welcher demnach geradezu die Sonnenstadt bedeutet. Dasselbe Wort findet sich auch in dem Namen Perinthos, dem alten Namen der Stadt Heraclea in der Propontis, in dem Namen der Stadt Tiryns, dem Namen des Labyrinths u. s. w. Kanda, Kenda ist soviel als Kerta da r und n als liquidae in einander übergehen. Kerta ist auch soviel als Asgard, und das deutsche Garten (hortus), überhaupt eines der verbreitetsten Worte. Selbst in Numidien gab es eine Stadt Cirta. Sallust. Jug. 21. coll. c. 18. *Εφυρη*, welches der ältere Name der Stadt Korinth seyn soll, ist wohl nur Name des Isthmus, soviel als *γεφυρα* mit dem Digamma, Damm, wie Pind. Isth. III. 35. den Isthmus *γεφυραν ποντιαδα προ Κορινθου τειχεων* nennt, cfr Schol. ad h. l. und Nem. VI. 69. *γεφυρα ποντου*.

donen, Argippäern, Hyperboreern, u. s. w. die obwohl mitten unter Scythischen Nomadenhorden doch selbst keine Barbaren, sondern friedliche und cultivirtere Völker sind, Ansiedlungen altbuddhistischen Glaubens, die freiwillig, vielleicht auch durch alte Religionskriege verdrängt, dahin gezogen sind. Ein besonders merkwürdiger Beleg dafür ist die seltsame Erzählung von Aristeas oder Aristäus Herod. IV. 13. 15. der an drei verschiedenen Stellen auftritt, bei den Issedonen, dann zu Proconnesus, und zu Metapont in Unteritalien. Herodots und aller andern Nachrichten machen es fast zur Gewissheit, dass uns in seiner Geschichte ein gräcisirter Mythus aus der ältesten Buddhalehre von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung erhalten ist, und die eigentliche Heimath des ältesten dieser Wiedergebohrnen war im innersten Asien im Lande der Issedonen *).

*) Wir tragen kein Bedenken, Battus den Stifter von Kyrene, welcher nach Callimachus H. in Apoll. 65. auch Aristoteles Theräus hiess, für denselben Aristäus zu erklären. Der Name Battus, welcher nach Herodot IV. 155. nicht einen Stammler, sondern nach der Libyschen Sprache soviel als βασιλευς bedeuten soll, ist kein anderer, als der des Buddha, oder des Koros Apollon, der in Cyrene, der Korosstadt verehrt wurde. Dieser Cultus hat sich auch nach andern Spuren, wie wir auch später noch sehen werden, nach Libyen verbreitet. Von den Libyern, welche sich wie auf Sardinien, so auch auf dem benachbarten Korsika niederliessen, soll nach Paus. X. 17. diese Insel, die die Griechen Kyrnos hiessen, den Namen Korsika, d. h. Koros-Insel erhalten haben. Die Insel Thera, von welcher aus Libyen durch Battus bevölkert worden seyn soll, ist ihrem Namen nach (s ist wie so oft in th übergegangen, vergl. Ritter Erdk. Th. II. S. 801.) ebenfalls, wie Scheria, eine Seren Insel. Die Sage von der verhängnissreichen Scholle, in welcher auf der Argonautenfahrt Euphemus am Libyschen Strande nach dem Schicksalsspruch der Medea für seine Nachkommen die Herrschaft über Libyen von Triton erhielt, wel-

Wir übergehen, was der Verfasser im Folgenden weiter bemerkt über den Bosporus Uebergang der Jo, als einem Uebergang eines altväterischen Cultus, und überhaupt alter Cultur aus Asien nach Europa, über den göttlichen Fufstritt, das Indische Symbol der Errettung aus der Fluth, und den Spuren desselben in der Herakles - Fufsstapfe im Scythenland Herod. IV. 82. in Japygien bei Pandosia, so wie auch in dem alten Namen der Insel Sardinien, Ichnusa d. h. Insel der Fufsstapfe, (in deren Geschichte wieder jene Aristeas oder Aristäus auftritt, der aus dem Böotierland dahin gezogen seyn soll, wo Homer das wohlbewohnte Budeion nennt Il. XVI. 572.) sodann über den an die Heiligkeit des Karawanenwesens in Mittelasien erinnernden Friedensweg des Herakles (der auch der Weggott Merkur ist), der über die Grajischen Alpen bis zu den Celten und Iberern geführt habe, wir übergehen dies, um hier noch einige der Resultate von den Untersuchungen über das älteste Griechenland mitzutheilen. Merkwürdig ist hier vorerst die Kunde von der Auswanderung eines ältern Dorischen Herakles in das Abendland, die wie die seines Zeitgenossen Aristäus, der aus Trauer über seines Sohnes Aktäon Tod aus Böotien floh, Paus. X. 17. aus

che sodann bei der Insel Thera dem Schiffe entfiel, und von der Woge an die Küste der Insel gespühlt wurde, (αφϑιτος νασῳ κεχυται Λιβυας σπερμα Pind. Pyth. IV. 75.) scheint uns eine Andeutung des kosmogonischen Dogmas der Indier von der Entstehung des festen Landes aus dem Erdschlamm zu enthalten. Man bedenke ferner den Namen des Samus der der Ahnherr des Battus war, und sein Geschlecht von Euphemus ableitete, und die Verbindung der Pflanzer von Kyrene (der von Thebä und von Kadmus abstammenden Theräer) mit den Minyern und den Lemnischen Abkömmlingen der Argonauten, lauter Züge, deren Bedeutung sich aus dem Folgenden ergeben wird.

demselben Lande aus gleicher Ursache geschehen seyn möge, weil ein erneuerter Cultus und ein neues Herrschervolk den altväterischen aus jenem Budeion*), das schon Homer das wohlbewohnte nennt, ευναιομενον Βυδειον Il. XVI. 572. verdrängt haben. Es geschah dies wohl zu einer Zeit, da das älteste Orakel Altgriechenlands Dodona, oder vielmehr Bodona nach Steph. Byz. das Thessalische, am Fusse des Olympos, den allgemeinen Glauben der altväterischen Zeit verlohren hatte. Dieses Dodona-Bodona und nicht das jüngere Epirotische ist es, welches in der bekannten Stelle Homers Il. XVI. 233. coll. II. 749. zu verstehen ist. Der Gott dieses Orakels ist kein anderer als der alte Buddha, der weissagende, der errettende aus den Wassern der Fluth, der Hyperboreer Gott, der Wodan und der Kelten Herakles. In diesem uralten Thefsalien war es auch, wo die Minerva Budeia verehrt ward, in der Stadt Budeia im Magnesischen Thefsalien, höchst wahrscheinlich keine andere, als die weibliche Gestalt desselben alten Buddha, der Awatar des Buddha Vischnu, die Mäetis, die am Thracischen Gestade Thetis hiefs, in Attika aber Pallas Athene, wo nun Erechtheus aus ihrer Hand hervorgieng, der mit seinen Schlangenfüssen in die alte Awatarzeit gehört, und wo im Erechtheum neben den grofsen Göttern, Poseidon und Hephästos, Butes in gleichem Rang stund, und die Nachkommen dieses Heros, die Eteobütaden, allein die bestellten Priester der Athene Polias waren, und wo der altväterische Brauch der Dipolien noch das Andenken an eine Zeit der Frommen erhielt, in welcher man Gott keine blutigen Opfer, sondern nur die

*) Sollte nicht in diesem Buddha - Namen Budeion auch der Name Böotien liegen? Die Griechen leiteten ihn unbestimmt von einem Böotus ab. Man denke an die Identität der beiden Formen βυτης und βοωτης.

Erstlingsfrucht des Landes darbrachte. Ebendahin gehört die schon öfters bemerkte Uebereinkunft der alten Attischen Geseze, besonders der Erbschaftsrechte, mit den altindischen in Menus Gesezbuch, die auch im alten Attika einheimische Kasteneintheilung *), und die Aehnlichkeit altattischer Königs-Namen, wie der des Pandion, mit Indischen. Wie in Attika, so finden wir ferner den Namen Budo, Butes, auch noch anderwärts, auf den Inseln Rhodos Diod. V. 59. Naxos, wo ein Butes ein Sohn des Boreas war, Diod. V. 50. Salamis und Aegina, und am Axiosfluſs in Macedonien in den Bottiäern. Endlich zieht der Verfasser in den Kreis seiner Untersuchungen auch noch die Traditionen von der groſsen Fluth, die zu den Zeiten Deukalions in Theſsalien, Böotien und Phokis entstanden seyn soll, die aber keine wirkliche und lokale gewesen sey, sondern nur eine Abspiegelung des altindischen Dogma von der groſsen allgemeinen Sündfluth, aus welcher der Buddha-Fuſstritt ebenso das errettende Symbol war, wie der himmlische Regenbogen des Jehova im A. T. Deukalion aber werde in einem Indischen Gedicht unter dem Namen Deo Cal-yun als ein Empörer gegen den Braminen-Gott Krischna geschildert, demnach als ein Verehrer des alten Buddha, und er seye mit seinem Begleitern nach dem Westen zu den Yavanas, welche man für die Griechen hält, vertrieben worden. In Pramat hesa, einem Beinamen, der dem Vater des Indischen Deukalion gegeben wer-

*) Eine der Indischen mit wenigen Abweichungen entsprechende Kasteintheilung war nach Strabo XI. 3. auch bei den Kaukasischen Iberern, vier Kasten, die erste, aus welcher der König gewählt ward, die zweite, die der Priester, die dritte, die der Krieger und Akerbauer, die vierte, die der Knechte und Sklaven. Diese Kasteneintheilung kommt überall nur da zum Vorschein, wo vom Ganges und Indus Kolonien ausgiengen. Ritter Erdk. II. Th. S. 897.

de, erkenne man den Griechischen Prometheus, dessen Siz am Kaukasus, nebst dem ganzen Küstenstrich, wo auch das eigentliche Asien im engern Sinn war, nicht nur die Heimath der Prometheischen Deukalioniden, (die dann vom Macedonischen Axiosstrom aus sich im Thessalischen wie im Böotischen Budeion verjüngt) sondern auch des Thracisch-asiatischen Stammes der Trojaner, deren Ahnherr Dardanus, und endlich selbst auch das Asaland und Asgard des Scandinavischen Nordens (Odin, Wodan, Buddha) gewesen sey.

Wenn wir bei der Heraushebung des wesentlichen Inhalts dieser Untersuchungen vielleicht zu ausführlich gewesen sind, so mag es theils mit unserer Absicht, hier das Wichtigste, was sich bis jezt über den religiös - mythischen Zusammenhang der Völker ergeben hat, in einer allgemeinen Uebersicht zusammenzustellen, theils auch mit der Beschaffenheit solcher Untersuchungen entschuldigt werden, welche, indem sie aus sovielen einzelnen Fäden zusammengewoben sind, entweder gar nicht, oder nur in ihrem ganzen, sich selbst begründenden Zusammenhang berücksichtigt werden wollen. Uns aber scheint in der That durch diese tiefeingreifenden inhaltsreichen Resultate der historische und religiöse Zusammenhang des östlichen Europa und Griechenlands insbesondere mit dem höhern Asien auf eine neue höchst wichtige Weise ins Licht gesezt zu seyn, so dafs nun wohl kein Bedenken zu tragen ist, diejenigen Elemente, die man bisher blos an die nähern Vermittlungspunkte, namentlich an Aegypten und Phönizien, anzuknüpfen wagte, auch vollends auf den wahren Indischen Urquell zurückzuführen. Gleichwohl bleibt es dabei immer noch eine ebenso wichtige Aufgabe, die verschiedenen einzelnen Elemente, soweit sie sich in ihrer Verschiedenheit nachweisen lassen, von einander zu unterscheiden. Daher betrachten wir nun

2) das Verhältniſs Persiens zu dem ältesten Griechenland. Daſs auch aus Persien, dem Iranischen Lande des Licht- und Feuercultus religiöse Ideen, Symbole, und Mythen nach Griechenland herabgekommen sind, muſs an sich schon wahrscheinlich seyn, und die Namen selbst geben uns davon ein nicht undeutliches Zeugniſs. Vor allem ist es derselbe Perseus, den wir schon in Aegypten kennen gelernt haben, der uns auch auf Griechischem Boden in dem alten Argos begegnet, und zwar wie dort auch hier in Beziehung auf den Ackerbau, als Mithras oder Dschemschid, als der Danäe Sohn, der von dem goldenen Strahl des Zeus befruchteten Erde. In welcher Begleitung er als Erbauer von Mykenä dahin gekommen, haben wir oben gesehen. Ueber einiges andere vergl. man Creuzers Symb. I. Th. S. 789. Verstehen wir den bekannten Mythus, wie Perseus von Griechenland aus nach Persien gezogen, und dort durch seinen Sohn Perses der Stammvater der Persischen Nation geworden sey, nach der so gewöhnlichen gräcisirenden Umdeutung, so liegt darin eine historische Ueberlieferung von seiner oberasiatischen Abkunft, womit Herodots Bericht VI. 53. 54. natürlich übereinstimmt, daſs nach der Aussage der Perser Perseus selbst Aſsyrer sey (d. h. wahrscheinlich von Persien aus in die Westländer gegangen) und Grieche erst geworden, aber nicht seine Vorfahren. Denn des Akrisios Voreltern, die Perseus nichts angehen, seyen Aegyptier. Dieser mythische Zusammenhang mit den Persern war auch wirklich den Griechen noch zur Zeit des Perserkriegs so wichtig, daſs deswegen die Sage von einem geheimen Einverständniſs der Argeier mit den Persern sich unter ihnen verbreitete. Herod. VII. 150. Doch er ist nicht der Einzige seines Namens im fremden Lande. Die Namen Perses und Perseis werden gerade in der äl-

testen Griechischen Götter-Genealogie nicht selten genannt. Nach Hesiods Theogonie 346. sq. erzeugt der Titane Kreios einen Asträos und einen Perses, der mit der Asteria die Hekate zeugt, und Helios des Hyperions Sohn erzeugt mit des Okeanos und der Thetis Tochter Perseis die Kirke und den Aeetes, den König von Kolchis. Diese Perseis heifst bei Homer Odyss. X. 159. Perse, und auch er schon nennt sie mit Helios verbunden und des Okeanos Tochter. Mag es auch mit der bekannten Etymologie, dafs der Name Perser, oder Pars, Pares, die Hellen und Lichten bedeute (eine andere Etymologie vergleicht damit das Chaldäische Pars, das wie das Germanische horse, Pferd, Pferd und Reiter heifst), sich verhalten, wie es will, wir sehen hier in jedem Fall eine Reihe von Lichtwesen, welche uns auf das Persische Lichtsystem und den Persischen Magismus, welche in den Ländern am Pontus einheimisch gewesen seyn müssen, hinweisen. Dort war ja auch die Heimath der Medea, der Mederin, Herod. VII. 62. und der Zauberin. Um jedoch diesen Zusammenhang richtiger einzusehen, müssen wir zugleich noch einen doppelten Mythus in Erwägung ziehen, den von dem goldenen Vliefs, und den Argonauten-Mythus. Jener erzählt uns: In des Böotischen Königs Athamas Hause zwang der stiefmütterliche Hafs der Ino gegen die Kinder der Nephele, die Helle und den Phrixos auf einem Widder mit goldenem Vliefs, welchen ihnen ihre Mutter Nephele durch Hermes Gunst im Augenblicke der Gefahr zusandte, über den Hellespontos, der von der in ihn hinabgefallenen Helle seinen Namen hat, nach Kolchis zu fliehen, zu Aeetes, dem Sohn des Helios und der Perseis, wo der Widder dem Zeus geopfert, und sein Vliefs dem Aeetes geschenkt wurde, der es in dem Hain des Ares an einer Eiche aufhieng. Die Veranlassung der Flucht hatte das Ausbleiben der

Jahresfrucht gegeben, indem die Weiber auf der Ino Rath geröstetes Getreide gesät hatten. Zur Sühnung sollte Phrixos geopfert werden. Was diesen Mythus mit dem Mythus von der Argonautenfahrt in Verbindung bringt, ist das goldene Vliefs des Widders, das Jason nach Pelias Auftrage aus Kolchis zurückbringen sollte. Wir versuchen es, einige Hauptsymbole dieser beiden Mythen zu deuten, um daraus, wie wir glauben, etwas historisches für unsern gegenwärtigen Zweck zu gewinnen. Vors erste jener Widder ist wohl, wie auch schon die athmospärische Umgebung zeigt, in welcher er steht (s. oben), kein anderer als der am Himmel glänzende, das Frühlingszeichen, in welchem die Erde aufs neue befruchtet wird, daher gehört er dem Hermes an, der, wie er sonst dem Widder befreundet ist, so auch in ihm der Zeugung und Fruchtbarkeit vorsteht. Sein goldenes Vliefs nun, durch das er so berühmt geworden, halten wir, um es kurz zu sagen, für ein Symbol der goldenen Saatfrucht, die durch den günstigen Einfluſs seines Frühlingszeichens gewonnen wird. Ein goldenes Fell in diesem Sinn ist doch wohl nicht sehr verschieden von dem goldenen Handtuch, das nach Herod. II. 122. der Ägyptische König Rhampsinitos aus der Unterwelt zurückgebracht hat, als ein Geschenk der Demeter, über dessen Bedeutung wir nach dem ganzen Zusammenhang jener Erzählung gar nicht zweifelhaft seyn können. Noch mehr aber geht dies hervor aus der Zusammenstimmung der wesentlichen Züge, die von Jasons Unternehmung in Kolchis angeführt werden, mit dieser Voraussezung. Das Hauptwerk, das Jason in Kolchis vollbringen muſs, um das goldglänzende Widderfell zu gewinnen, besteht darin, daſs er wie Pindar singt Pyth. IV. 399.

ὑτ' Αιητας αδαμαντινον εν μεσσοις αροτρον σκιμψατο,
και βοας, οἱ φλογ' απο ξανθαν γναθων πνευν καιομενοιο πυρος,
χαλκεας δ' ὁπλαις αρασσεσκον χθον' αμειβομενοι.
Τυς αγαγων ζευγλᾳ πελασσεν μενος. ορθας δ' αυλακας εντανυσαις
ηλαυν' ανα βωλακιας δ' ορογυιαν σχιζε νωτον γας.

Cfr. Apollon. Argon. III. 404. Orph. Argon. 868.

Die Bezähmung der wilden feuerschnaubenden Stiere, die Aufpflügung der Erde zeigt uns deutlich die ersten Anfänge der agrarischen Cultur, die den Griechen von den Kolchischen Ländern kam, wohin sie sich schon frühzeitig von Persien aus verbreitet haben mag. Der Drache, welchen Jason als den schützenden Hort des goldenen Vliefses (wie der Drache auch sonst als Symbol einer bestimmten Lokalität mit den Begriffen der Bewachung und des Schutzes vorkommt) zu bezwingen hatte, leitet uns wieder nach Böotien zurück. Hier wird Kadmos der Phönizier durch das Stiersymbol Stifter einer neuen Ansiedlung. Er erlegt den Drachen des Ares, der den Ort bewachte, und sät seine Zähne, woraus bewaffnete Männer erstunden, die sich wechselseitig bis auf fünf ermordeten. Die Hälfte derselben Zähne soll nach Apollod. I. 9. Jason in Kolchis gesät haben, und auch jezt wiederholt sich die seltsame Krieges-scene. Diese Bewaffneten, die *σπαρτοι*, die Gesäten, (auch ihre Namen wie z. B. *Ουδαιος*, *Χθονιος*, zeugen von dem Boden, aus dem sie entsprossen sind) sind die Getraidehalme, welche (wie auch die Zähne, aus welchen sie emporgewachsen, in Ordnung gereiht neben einander stehen und feindlich drohend) mit ihren lanzenartigen Spitzen in Reih' und Glied einem

Kriegsheere gleich im Felde stehen. Diese Ansicht des symbolischen Ausdrucks dringt sich uns aus der Vergleichung einiger Stellen bei Euripides von selbst auf. Man sehe z. B. Phoen. v. 937. sq.

> χθων δ' αντι καρπȣ καρπον, αντι δ' αἱματος
> αἱμ' ην λαβῃ βρότειον, ἑξετ' ευμενη
> γην, ἡ ποτ' ὑμιν χρυσοπηληκα σταχυν
> σκαρτων ανηκεν. εκ γενȣς δε δει θανειν
> τȣδ' ὁς δρακοντος γεννυος εκπεφυκε παις.

Denselben bedeutsamen Ausdruck σταχυς gebraucht er in demselben Sinne auch Bacch. 245.

> Καδμον τε τον σπειραντα γηγενη σταχυν.

und ebenso bezeichnend ist der Ausdruck θερος, welchen er dafür setzt, z. B. Bacch. v. 976.

> Ω δωμ'
> Σιδωνιȣ γεροντος, ὁς το γηγενες
> δρακοντος εσπειρ' οφεως εν γαιᾳ θερος.

und 1267.

> Ο Καδμος ὁ μεγας, ὁς το Θηβαιων γενος
> Εσπειρα, κἀξημησα καλλιςον θερος.

Wenn Römische Dichter gerne von einem horrere, einer acies der aristae oder der seges reden, so ist damit die symbolische Anschauung, an welche hier gedacht werden muſs, sehr treffend bezeichnet, als der Keim, aus welchem jener Mythus emporgewachsen. Selbst in der Verwandtschaft der Worte arista und αριστος, der Aehre und der Ehre, des Halmes und Helmes scheint noch dasselbe zu liegen. Die übrigen in das Wesen der Cerealischen Religion tief eingreifenden Ideen, wie z. B. die Vergleichung der Succession der jährlichen Getraide-Erndte mit der Succession der Menschengeschlechter die Euripides in der ersten

Stelle andeutet, und auf die Selbstzerstörung des Kadmeischen Hauses anwendet, weiter zu entwickeln, ist hier nicht der Ort, wo wir durch die zuletzt gemachten Bemerkungen nur die Erklärung jener Züge aus dem Argonauten-Mythus zu vervollständigen suchten. Die Beziehung dieses Mythus auf den Ackerbau liegt endlich auch noch in dem Namen Jason, den schon Homer Odyss. V. 125. mit geringer Umänderung als Jasion in der innigsten Verbindung mit der Demeter nennt. Auch der Name seines Vaters Aeson könnte nach Ritters Bemerkungen in der Vorhalle über dieses Wurzelwort für die Lokalität des Landes wohin die Fahrt gerichtet war, leicht von Bedeutung seyn. In jedem Fall aber ergiebt sich aus diesen und den frühern über die Verbreitung der agrarischen Cultur gemachten Bemerkungen ein durch die Kolchischen Länder vermittelter Zusammenhang Griechenlands mit Persien, welchen wir in Hinsicht seiner nähern Bestimmungen, wie z. B. des Verhältnisses, in welchen die dieselbe Sache betreffenden, und in Böotien einander berührenden Mythen von Kadmos und Jason zu einander stehen mögen, hier nicht näher betrachten wollen, sicher aber im Verfolg noch mehr bestätigt finden werden, je mehr wir den Geist des Persischen Magismus und die Ideen der Cerealischen Religion der Griechen kennen lernen. Mag auch jenes *Αια* d. h. das Land überhaupt, oder die Erde, woher Aeetes der Erdmann, erst späterhin bestimmt nach dem Phasischen Kolchis verlegt worden seyn, man vergl. Ritter Erdk. Th. II. S. 912. so ist es doch schon aus einer vorhomerischen Zeit, und obgleich von Homer in die Westwelt versezt, doch schon ursprünglich mit dem Begriffe des äufsersten Osten gedacht worden, indem nach Homer auf der Ääischen Insel der Kirke, der Schwester des hartgesinnten Aeetes, der tagenden Eos Wohnung und Tänze

sind, und des Helios leuchtender Aufgang, Odyss. XII. 3. und nach seiner Weltvorstellung der äufserste Westen mit dem äufsersten Osten in einer gemeinschaftlichen Gr nzscheide zusammentraff, wie am deutlichsten aus der Stelle Odyss. X. 81. sq. zu sehen ist. So möchte demnach jener goldene Widder, von welchem wir ausgiengen, und welcher durch seinen Uebergang über den Hellespontos für diesen ebenso bedeutend geworden ist, wie der Cimmerische Bosporus durch der Jo Uebergang nach Aeschylus ewig grossen Ruhm erhielt, auf gleiche Weise, wenn wir das Mythische historisch zu wenden suchen, eher die umgekehrte Richtung genommen haben.

Ist uns bisher auf unserm Wege von dem fernsten Osten in die westlichen Länder die historische Kenntnifs, die wir zu erforschen suchten, meist nur in einem kaum dämmernden Lichte erschienen, so betreten wir jezt, indem wir

3) auf das Verhältnifs Aegyptens zu dem alten Griechenland kommen, ein wenigstens dem Anschein nach bekannteres und helleres Gebiet, auf welchem wir bereits auf bestimmtere historische Angaben und Zeugnisse stossen. In diese westlicheren Europa zugekehrten Länder des Orients haben auch vorzüglich sowohl ältere als neuere Alterthumsforscher und Mythologen (unter den leztern besonders Zoëga, Hug und Creuzer) unsere Aufmerksamkeit hingelenkt, obgleich nun immer mehr zugegeben werden mufs, dafs selbst Manches von demjenigen, was man bisher am sichersten und ausschliefslich aus Ägyptisch-phönizischem Ursprung ableiten zu müfsen glaubte, seine höher liegende Quelle erst in dem Indischen und Persischen Orient uns aufschliest. Unter den Zeugnissen, die den historischen und religiösen Zusammenhang des ältesten Aegyptens und Griechenlands darthun, bleibt uns billig das allerwichtigste das des gelehrten

und universellen Herodotus. Als er mit seinem edeln, wiſsbegierigen, und hauptsächlich auf vergleichende Untersuchung der ältesten religiösen Ideen der Völker gerichten Forschungsgeist in das Wunderland Aegypten kam, bemerkte er eine für ihn selbst überraschende Uebereinstimmung zwischen den religiösen Ideen und Gebräuchen der Aegyptier und Griechen, so daſs er kein Bedenken trug, geradezu zu behaupten, daſs fast alle Namen der Götter aus Aegypten nach Hellas gekommen II. 50. namentlich aber Pan, Herakles und Dionysos Ägyptischen Ursprungs seyen II. 145. Apollon ist ihm der Ägyptische Horos, Demeter die Isis u. s. w. Er nennt auch Einzelne, die Aegyptischen Gottesdienst nach Griechenland eingeführt haben, wie den Melampus Amythaons Sohn II. 49. welchem bald vollkommnere Weisen, σοφισται, gefolgt seyen. Ferner: das Orakel in Dodona, das er selbst das älteste in Griechenland nennt, war nach den Erkundigungen, die er hierüber sowohl im Aegyptischen Thebä als in Dodona eingezogen zu haben behauptet, ein Aegyptisches Institut II. 52—58. Die Thesmophorien, die Weihen der Demeter sind aus Aegypten nach dem Peloponnes gebracht worden II. 171. Die Wahrsagungen, Opfer, Feste kommen von den Aegyptiern her II. 58. und nach der Stelle II. 81. ist ihm auch die unter dem Namen der Orphischen bekannte und in der Griechischen Religion eine so wichtige Stelle einnehmende Denk- und Lebensweise identisch mit der Aegyptischen. Die Einwendungen, durch welche man auch in neuester Zeit wieder das groſse Gewicht, das man auf diesen Geschichtsschreiber gelegt hat, verringern zu müſsen glaubte, indem man an seine Abhängigkeit von einer nach ihrem Interesse ägyptisirenden Priesterschaft, auf welche er sich selbst wiederholt wie z. B. II. 54. 143. als die Quelle seiner Nachrichten beruft, und an seine zu willfährige

Annahme dessen, was der einmal von ihm gefaſsten Voraussezung entsprach, erinnerte, sind zwar nicht gerade schlechthin abzuweisen, aber in keinem Fall von einem bedeutenden Einfluſs auf den Hauptsaz, um welchen es hier allein zu thun ist. Mag auch allerdings die Neuheit der Entdeckung, die er machte, und die für ihn natürliche Beschränkung des Standpunkts, die die Ursache war, daſs er der Behauptung der Aegyptier, sie seyen nach den Phrygiern das älteste Volk der Welt, Her. II. 2. zu viel einräumte, seinem Urtheile über den Einfluſs Aegyptens auf die religiöse Cultur überhaupt, man vergl. z. B. II. 4. 58. eine etwas einseitige Richtung gegeben haben, mag auch bisweilen die Auctorität der Priestersage, welcher er folgt, nicht ohne Bedenklichkeiten für uns seyn, wie z. B. die Dodonäische II. 52. wo sich Herodot seine Vorstellung von der Wichtigkeit dieses Instituts für die älteste religiöse Cultur hauptsächlich aus der Voraussezung seines höhern Alters gebildet zu haben scheint *), und die Sage von der Ägyptischen Abkunft, wie schon Herodot selbst, so auch uns noch immer zu räthselhaft bleibt, als daſs wir uns eine fruchtbare Totalvorstellung daraus bilden könnten, mag dies und Anderes ähnliche statt finden, so bestätigt sich dagegen die Glaubwürdigkeit des Werks auch in dem religiösen Untersuchungen gewidmeten Theile von verschiedenen Seiten auf eine solche Weise wie es, zumal in Hinsicht

*) Ebendies, die freie Ausbildung einer Vorstellung nach gewissen Voraussezungen wie z. B. auch III. 80. sq. ist eine Eigenschaft dieses Geschichtschreibers, die bei der Frage über seine Glaubwürdigkeit noch mehr als bisher geschehen, Berücksichtigung verdient. Sie hängt ganz genau zusammen mit seinem bekannten griechisch-poëtischen Character. Und doch bleibt er immer, sobald wir nur gewiſs seyn können, daſs er blos erzählt, die reinste Objectivität.

Aegyptens von einem an Ort und Stelle gleichsam einheimischen Geschichtschreiber nur immer zu erwarten ist, und wir dürfen demnach mit Sicherheit annehmen, daſs da, wo er Griechische Ideen und Gebräuche von Aegyptischen ableitet, wenn auch nicht gerade immer ein unmittelbarer historischer Zusammenhang, doch immer ein mittelbarer, und eine genaue Uebereinstimmung statt fand.

Fragen wir nun nach bestimmten historischen Thatsachen, die dem Ägyptischen Einfluſs zur Grundlage dienten, so ist es unter den Griechischen Ländern das uralte Argos, das wir ins Auge fassen müssen. Schon die ältesten Sagen von Jnachos und Phoroneus *), der Jo und dem Epaphos zeigen uns die Spuren eines Zusammenhangs mit Aegypten, unter welche vielleicht auch der alte Name des Peloponnesus *απιη γαια* z. B. Il. 290. gerechnet werden könnte. Aber die bestimmtere Sage beginnt erst mit Danaos, der des Belos Sohn und der Bruder des Aegyptos heiſst, und aus Furcht vor des Aegyptos fünfzig Söhnen mit seinen fünfzig Töchtern in dem ersten Fünfzigruderer aus der Stadt Chemmis (oder vielleicht aus dem alten Chemi d. h. Aegypten) nach Argos gekommen seyn soll, cfr. Herod. II. 92. durch seine Tochter Hypermnestra und des Aegyptos Sohn Lynkeus der Stammvater des Argeischen Königshauses der Persiden. Wenn wir auch die Gründe, mit

*) Inachos ist das Fluſswasser der Ino oder Jo (s. nachher), Phoroneus ist der Pharaoneh-Name. Mag auch dieser in der ägyptischen Sprache einen König bedeuten, s. Creuzer Comment. Herod. §. 18. so hindert dies doch nicht, dabei auch an das hebr. פר der Farre zu denken, wir bekommen also einen Stierkönig wie auch Osiris war, das Vorbild der ägyptischen Pharaonen. Epaphos kommt nicht von *εφαπτω* her, sondern von dem ägyptischen Monath-Namen Epiphi.

welchen neuestens K. O. Müller in seinen Stammsagen der Hellenen Th. I. S. 104. sq. die Sagen von fremden Einwanderungen in Griechenland angefochten hat, gerade bei Danaos ziemlich unerheblich finden müssen, so sind wir doch mit dem Hauptsaze einverstanden, daſs die historische Thatsache, wie sie die Sage giebt, gröſstentheils als mythische Fiction anzusehen sey, oder doch wenigstens auf anderm Wege erhoben werden müsse. Jene fünfzig Töchter, jene fünfzig Söhne, jenes Schiff mit fünfzig Rudern, wie könnten wir darin den Jahreslauf, welchen sich die Aegyptier unter dem Bilde eines Schiffes vorstellten, mit seinen fünfzig Wochen, und dem Wechsel der Tage und Nächte verkennen? Daſs sich die in den alten Mythen oft vorkommende Zahl Fünfzig auf die höchstwahrscheinlich schon bei den alten Aegyptiern gewöhnliche (s. oben), und vielleicht auch von da zu den Hebräern gekommene siebentägige Woche bezieht, beweist am besten die Homerische Stelle von des Helios Rindern und Schafen auf der Insel Thrinakria Odyss. XII. 127.

Sieben Heerden der Rinder, und gleichviel trefflicher Schafe,
Fünfzig in jeglicher Heerd', und niemals mehret sie Anwachs,
Nie auch schwindet die Zahl. Doch Göttinen pflegen der Obhut,
Zwo schönlokige Nymphen, Lampetia und Phaëthusa,
Welche dem Sonnengotte gebahr die edle Neära.

Siebenmal fünfzig giebt das zuerst gewöhnliche Mondsjahr zu 350 Tagen. Die Mordthaten der Hochzeitnacht sind wohl nur zu verstehen, wie von den Dioskuren, deren geschwisterliches Verhältniss das Wechselverhältniſs der Tage und Nächte ebenso vorstellen soll, wie im Danaiden-Mythus das eheliche, gesagt wird, daſs der Eine lebe, während der Andere todt sey. Die Griechen, welche Mord und Todschlag auch in der Mythologie liebten, machten daraus die

bekannte Mordgeschichte, die nur Ein Paar oder auch nach Pind. Pyth. IX. 195. zwei verschonte, damit die Succession der Tage und Nächte nicht aufhöre. Danaos selbst neben seinem Bruder Aegyptos kann, so wenig als dieser, als historische Person gelten. Keineswegs aber möchten wir dadurch die historische Grundlage dieses Mythus ganz untergraben. Herodots Nachricht, dafs die Danaiden die Thesmophorien von Aegypten in den Peloponnes gebracht haben, womit nicht blos die Einführung des Ägyptischen Jahrs, sondern auch die Nachricht sehr natürlich zusammenhängt, dafs sie das vieldurstige Argos, wie es schon bei Homer Il. IV. 171. heifst, nicht blos agrarisch durch die entdekten Brunnen, sondern auch pfychisch durch die trostreiche Lehre von dem erst in den heiligen Weihen zu erfüllenden Zweke des Daseyns erquickt haben, (man vergl. Creuzers treffliche Auseinandersezung des darauf sich beziehenden Danaiden-Mythus Symb. und Myth. Th. III. S. 480. sq.) giebt ein unverkennbares Zeugnifs von dem Zusammenhang der Ägyptischen und ältesten Griechischen Cultur, wobei die Ungewifsheit sich nur darauf beziehen kann, wie weit er unmittelbar oder blos mittelbar statt fand.

Wie Danaos nach Argos, so soll Cecrops aus Sais eine Ägyptische Colonie nach Attika geführt haben, der gewöhnlichen Annahme zufolge, deren Ungrund ebenfalls Müller in der genannten Schrift S. 106. sq. darzuthun gesucht hat. Bemerkenswerth sey es, dafs es gerade Sais war, Residenz des neuen Königshauses der Hellenenfreunde, überdies Hauptaufenthalt der Jonischen Söldner (die überhaupt nur Niederägypten für das eigentliche Aegypten gelten liefsen Herod. II. 15.) und der Siz einer jüngern, aber nur desto erfindungsreichern und gewissenlosern Priesterschaft, Her. II. 28. dafs nun eben dieses Sais den Athener Cecrops zu seinem Bürger, und Athen zu

einer Saitischen Colonie machte? „Weder Homer noch die kyklischen Dichter sind die Zeugen dafür, auch die Logographen nicht, nach denen Apollodor III. 14, 1. und andere Mythologen Cecrops durchaus als einen Autochthon und Drachenmenschen behandeln, wie Erechtheus, selbst Herodot, dem sich alle Gelegenheit bot, gedenkt zwar der Athenäa zu Sais, nie aber eines Agyptischen Cecrops, unerhört ist die Meinung den Attischen Tragikern. Zuerst Platon weiſs von der Verbrüderung der Saiten und Athener, und von einer ursprünglichen Identität der Neith und Athene, wie er vorgiebt, nach Saitischen Traditionen im Tim. die Attischen Sage aber giebt mit gröſserer Treue sein Menexenos wieder: Weder irgend ein Pelops, noch ein Danaos, noch ein Kadmos, noch ein Aegyptos, noch irgend ein anderer, der von Ursprung Barbar sich bei den Hellenen eingebürgert, hat sich unter uns niedergelassen, wir sind von lauterem Hellenen-Geblüt, kein Mengvolk, und ebendaher ist der Haſs gegen fremde Art und Sitte unserer Stadt ganz besonders eingepflanzt. Nach Platon behauptete Theopomp bei Diod. I. 28. wohl zuerst auf bestimmtere Weise die Colonisirung Athens von Aegypten und zwar von Sais aus, Kallisthenes und Phanodemos bei Proclus zu Plat. Tim. hatten sie umgedreht, aber erst die Zeiten der Ptolemäer machten mit der Meinung, daſs von Aegypten aus die halbe Welt bevölkert und cultivirt worden, auch die vom Aegyptischen Athenä allgemein.“ Aber hängt denn, müssen wir auch hier fragen, wenn wir den Charakter des Mythischen recht verstehen, die Sache nur an dem Namen und der Person des Cecrops? Wir können ihn ruhig fallen lassen, und ihn für das halten, wofür allerdings seine Schlangenfüſse zeugen (cfr. Her. I. 77.) Aegyptisch bleibt darum doch auch ihrem ganzen Wesen nach, und nach einzelnen Symbolen, unter welche z. B. die

Schlange in ihrem Heiligthum gehört, Her. VIII. 41. die Athenäerin Athene, Ägyptisch die alte Eintheilung in Kasten, (die der vier Jonischen Stämme Herod. V. 66.) und der Zweifel, der dabei statt findet, geht vielmehr nur auf das Verhältnifs, in welchem in dem ältesten Attika das Aegyptische zu dem nicht minder deutlich nachzuweisenden Indischen steht. Was wir über Cecrops bemerkt haben, findet beinahe ebenso auch seine Anwendung auf diejenige Sage, auf welche wir, um

4) das Verhältnifs des mit Aegypten so nahverbundenen Phöniziens zu Griechenland zu berühren, noch kurz Rüksicht nehmen müssen, wir meinen die Sage von Cadmos, dem Phönizier, der mit seinen Brüdern von Agenor dem Vater ausgesandt, die geraubte Schwester Europa aufzusuchen, sich in Böotien da niederliefs, wo die Leitung einer Kuh ihm den Ort der neuen Ansiedlung gezeigt hatte. Auch gegen seine Person werden dieselben Zweifel erhoben. Während schon die Alten darüber getheilter Meinung waren, ob er ein Phönizier oder ein Aegyptier sey *) (man vgl. Paus. Boeot. c. 12. Herod. II. 49. welche jedoch beide sich für den Phönizier erklären) haben Neuere gezeigt, dafs er Eins sey mit dem Samothracischen Kadmilos, dem Kadmos-Hermes, der in die Reihe der kabirischen Wesen gehört, und dafs nur die historisirende Heldensage den gründenden und zeugenden Gott in den Gründer der Stadt und Erzeuger des Königsgeschlechtes verwandelt habe. Müller a. a. O.

*) Hug in seiner Schrift: Erfindung der Buchstabenschrift, und in den Untersuchungen über den Myth. S. 45. will beide Angaben durch die Annahme vereinigen, er sey zwar dem Ursprunge nach ein Phönizier gewesen, aber einer von jenen vielen, die früher nach Libyen und Aegypten ausgewandert waren und sich dort niedergelassen hatten.

S. 450. Es ist auch in der That nicht zu läugnen, daſs der ganze Mythenkreis, der den Cadmus umgiebt, die historische Ansicht von seiner Person aufzulösen scheint *), jedoch freilich nur so, daſs die Sache selbst deswegen nicht minder gewiſs ist. Die Buchstabenschrift, welche, wie uns alles beweiſst, (man vergl. besonders Hug's bekannte Schrift über diesen Gegenstand) durch die Phönizier nach Griechenland gekommen ist, der frühe Verkehr dieses Volks mit dem Thracischen Küstenland und den benachbarten Inseln, mehrere Gottheiten, deren Phönizische Abkunft sich nicht wohl bezweifeln läſst, selbst manche Namen, die sich wie wir oben an einigen Beispielen gesehen haben, am leichtesten aus der Phönizischen Sprache erklären lassen **), alles dies rechtfertigt

*) Nur dürfte man hier vielleicht noch fragen, ob nicht der Name des Kadmos zulezt Eins ist mit dem Namen des Buddcha Godama, Kodom. Mit dem Mythus, daſs Kadmos der Kuh folgt, und wo diese sich niederlegt, Wohnung findet, stellt Kanne Panth. S. 244. folgenden heil. Gebrauch der Indier zusammen. Wollen sie eine Pagode bauen, so wird der Ort durch die heil. Kuh bestimmt, wo sie des Nachts sich niederlegt, da ist der von Gott gewählte Ort. Eine Grube wird dann gegraben, in der eine Säule errichtet, worauf des Gottes Bild steht, dem der Tempel geweiht wird. Man vergl. oben Auch geht Kadmos zulezt nach Illyrien und dieselbe westliche Gegend, wohin uns diese Cultur wiederholt führt. Daſs Kadmos auch Hermes ist, ist eben ein Hauptbeweis für diese Ansicht, die erst im weitern Verfolg weiter begründet werden kann.

**) Einer dieser auffallend phönizischen Namen ist auch der Name Αγηνωϱ. Man vergl. Buttman über den Mythus von Noah's Söhnen in den Schriften der Berl. Akad. Bd. 1816. 17. In einem Pariser cod. des Grammatikers Choeroboskus steht unter den Beispielen zur ersten Declination: ο Χνᾶς τȣ Χνᾶ, ȣ̈τω δ' ελεγετο ὁ Αγηνωϱ. ὅθεν και ἡ Φοινικη Οχνᾶ λεγεται. Chnas und Ochna ist offenbar der Name Kanaan, woraus der gräcisirte Αγηνωϱ entstund.

wohl hinlänglich die alte Voraussezung, daſs Phönizien einen nicht unbedeutenden Einfluſs auf das alte Griechenland gehabt habe. Wie hätten überhaupt alle diese Sagen von einem Cadmus, Cecrops und Danaos entstehen und sich erhalten können, wenn nicht der so lebendige Verkehr der Griechen mit jenen Ländern durch unmittelbare Anschauung von der Wahrscheinlichkeit ihrer Behauptungen hätte überzeugen können?

Wie Kleinasien und die Pontischen Länder die Verbindung zwischen Griechenland und dem höhern Asien vermittelten, so waren besonders mehrere Inseln des mittelländischen Meers wichtige Mittelglieder zwischen Aegypten und Phönizien auf der einen und Griechenland auf der andern Seite. Unter diesen Inseln zeichnet sich als merkwürdiger Uebergangspunct der religiösen Cultur vor allen andern in sehr früher Zeit Creta aus. Hier scheint das Griechische Göttersystem, wie es in der eigentlich Hellenischen Zeit bestund, einem wesentlichen Theile nach seine Entstehung und erste Ausbildung erhalten zu haben. Man vergl. Diod. V. 64. sq. Aegypten und Phönizien mögen an der frühen Blüthe dieser Insel, wo von verschiedenen Seiten her, die Keime der Cultur ausgestreut wurden, den bedeutendsten Antheil gehabt haben, aber auch mit den vorderasiatischen Ländern stund sie in einem frühen Verkehr, und selbst von Kolchis her scheint auf dieselbe eingewirkt worden zu seyn.

Werfen wir nun einen Blick auf den Gang der ältesten Griechischen Culturgeschichte überhaupt, auf die verschiedenen Elemente, welche dabei zusammengeflossen sind, so sehen wir zwar wohl, daſs wir

Von Chnas heiſst es auch schon bei Sanchuniathon bei Euseb. Praep. Ev. I. 10. daſs er zuerst den Namen Phönix erhalten.

überall leicht einen Anfangspunct finden, an welchen wir das Gegebene, dessen Erklärung wir suchen, anknüpfen können, aber die vielerlei durch einander laufenden Fäden in ein zusammenhängendes Gewebe zu vereinigen, und eine solche historische Einheit aufzufinden, durch welche das uns von so vielen Seiten her dargebotene Einzelne chronologisch und geographisch geordnet werden könnte, widerstreitet bis jezt wenigstens jedem Versuch. Und wie wir dies bei Griechenland wahrnehmen, so verhält es sich auch bei denjenigen Völkern nicht anders, zu welchen wir von diesem aus zunächst uns wenden müssen. In Phönizien und Aegypten, in Kolchis und in den Mäotischen Ländern, wie liegt hier nicht Indisches und Persisches und selbst Germanisches über und neben einander? Und wenn wir vollends in das höhere Asien hinaufgehen, so stehen wir auch hier an einem Doppelweg, welchen wir bis zu dem ersten Punkte seiner Theilung nicht verfolgen können. Ueberall erblicken wir nur die nach verschiedenen Seiten an die Peripherie auseinandergehenden Radien, deren gemeinschaftlicher Mittelpunkt unserm Gesichtskreise entrückt ist, und in eine Periode fühlen wir uns versezt, wo die allgemeinen Verhältnisse noch keineswegs ein schon Gewordenes, sondern ein erst Werdendes uns darstellen, und in den Elementen und Anfängen der Cultur nicht blos dem Raume, sondern auch der Zeit nach noch weit näher beisammen liegen mögen, als die gewöhnliche Vorstellung namentlich in Hinsicht des Orients und Griechenlands so gerne annimmt. Nach dem allgemeinen Eindrucke, den die Betrachtung aller dieser Momente und Verhältnisse in uns zurückläſst, scheint uns auch das Leben der Geschichte in jener Urperiode der werdenden Menschheit dem Wirken der Natur noch verwandter, welche, wie sie die früheste Grundlage ihrer organischen Schöpfun-

gen unter den Wassern verborgen, so auch die erste Gestaltung der beginnenden Völker-Verhältnisse mit einer wogenden Fluth von Sagen und fragmentarischen Nachrichten überdeckt hat, welche uns niemals auf den ungetrübten Grund hinabblicken läſst, so daſs wir kaum noch aus der theilweisen Beschaffenheit dessen, was sich später aus jener Fluth emporgehoben, und zu einer festern Consistenz herangebildet hat, einige schwachen Spuren des erst werdenden Zustandes wahrnehmen können. Daher möchte auch das Verfahren derjenigen am meisten das Ziel verfehlen, welche mit Hervorhebung einer einzelnen öfters nur untergeordneten Thatsache (von welcher Art z. B. in Hinsicht der Colonisirung Griechenlands von Aegypten, Phönizien und Libyen aus die Vertreibung der sogenannten Hyksos aus Aegypten ist, durch welche Danaos und Cecrops, Cadmus und Moses und andere angeblichen Auswanderer in einen gemeinschaftlichen Zusammenhang gebracht werden sollen) und mit Hülfe einer durch die Reflexion des Verstandes gebildete Theorie in die geheime Werkstätte der bildenden Natur eindringen wollen, und sich auf diese Art eine Vorstellung construiren, von welcher sich wohl mit Recht behaupten läſst, daſs sie in demselben Verhältniſs, in welchem sie nach Bestimmtheit und systematischer Consequenz streben will, von dem stillen bewuſstlosen Naturgang der ältesten Menschengeschichte sich entfernt. Nur soviel sehen wir deutlich, daſs sich uns in diesen ersten Anfängen überall sowohl eine wunderbare Einheit, als auch eine bestimmte Verschiedenheit darstellt, so daſs wir, wie es das Wesen der Natur überall mit sich bringt, von der Einheit immer zur Verschiedenheit, und von der Verschiedenheit wieder zur Einheit getrieben werden.

Wir könnten nun, nachdem wir die verschiedenen Einflüsse, welche Griechenland von aussen erhalten

haben mag, im Allgemeinen beschrieben haben, auch noch die ältesten, sich unmittelbar auf Griechischem Boden darstellenden Völkerverhältnisse zur Sprache bringen, um zu sehen, wie weit sich uns auch in ihnen, und zwar in Beziehung auf unsere bisherigen Untersuchungen, eine bemerkenswerthe Verschiedenheit der religiösen Cultur-Elemente zeigt. Das Wichtigste, was sich auf diesen Gegenstand bezieht, wäre das Verhältniſs der Pelasger und Hellenen, worüber wir, nachdem diese Frage in neuerer Zeit so oft zur Sprache gekommen ist, ohne ein fruchtbares Resultat zu geben, für unsern Zweck nur dies bemerken wollen: Mit dem Namen der Pelasger, welche wir, so weit ihr Begriff historisch ist, hauptsächlich für das Phrygisch-lydische Volk des Pelops halten zu müssen glauben, (man vergl. besonders Buttmann's inhaltsreiche Bemerkung im Lexilog. pag. 67.) bezeichnen wir in der Mythologie überhaupt die früheste Griechische Vorzeit, in welcher das Hellenische Wesen noch am meisten mit dem Orientalischen zusammenhieng, nach derselben Vorstellung, welche schon die Griechen selbst, wie wir namentlich aus Herodot z. B. in der classischen Stelle I. 56. sehen können, von ihnen hatten, ohne daſs wir deswegen eine nationale Verschiedenheit zwischen ihnen und den Hellenen behaupten wollen *). Das frühere Verhältniſs der Pelasger und Hellenen scheint sich uns dann in dem spätern Verhältniſs der Jonier und Dorier nur wieder verjüngt zu haben, worin wir ebenfalls der Vorstellung Herodots in der genannten Stelle I. 56. sq. folgen zu müssen glauben, so daſs wir im Allgemeinen die Jonier, und wie wir annehmen zu dürfen glauben, die mit ihnen am meisten verwandten Achaier für den-

*) Um die Pelasger und Hell. zu vermitteln, scheinen uns besonders die Σελλοι oder Ελλοι Il. XVI. beachtenswerth.

jenigen Stamm halten *), welcher mit den alten Pelasgern in irgend einem nähern Verhältnifs stund, (man vergl. z. B. Herod. VII. 94. die Jonier hiefsen zuerst *Πελασγοι Αἰγιαλεες*, der allgemeine Name der Pelasger hatte also in ihnen nur eine nähere Localbestimmung erhalten), als die später in dem eigentlichen Griechenland auftretenden Dorier, obgleich wir dasjenige, was der Griechischen Cultur zur Zeit ihrer Blüthe eigenthümlich ist, keineswegs vorzugsweise von diesen ableiten, vielmehr beide als Elemente ansehen, welche bei ursprünglicher Verwandtschaft gerade durch ihr gegenseitiges Verhältnifs sich, jedes nach seiner Weise, weiter ausbildeten. Eine weitere tiefer eingehende Erörterung des Verhältnisse, in welchem die Jonier und Dorier zu einander stunden, wobei für unsern Zweck besonders auf die von ihnen vorzugsweise verehrten Gottheiten Rücksicht zu nehmen wäre, hängt zu sehr mit dem speciellen Theil unserer Untersuchungen zusammen, als dafs wir hier in diese Frage uns einlassen können.

Was das Verhältnifs Griechenlands zu Italien betrifft, so gestattet es unser Zweck, auch darüber nur Weniges zu bemerken. Die Römische Religion, auf welche wir in Italien eigentlich allein Rücksicht nehmen können, ist wie die Nation selbst, aus verschiedenen Bestandtheilen, Latinischen, Sabinischen und hauptsächlich Etruscischen erwachsen, und diese lez-

*) Der Name Achaier ist sicher abzuleiten von *Αχ-αια*, *αια* = *γαια*, und *Αχ* ist soviel als das lateinische aqua, das deutsche Ach, und dieselbe Wurzel, die auch in den Namen Ach-elous und Ach-eron ist, soviel als Wasser, also das Wasserland. Bei den Joniern kann an die Jo gedacht werden, die Pelasgische Mondgöttin. Wie Achaier auch unter den Pontischen Völkern genannt werden, Strabo XI. Ed. Tzsch. p. 387. so leiten die Jonier, wenn wir der Jo an den cimmerischen Bosporus folgen, an dasselbe Küstengestade.

tern sind es auch, in welchen am meisten der ursprüngliche Grund der Verwandtschaft der Griechischen und Römischen Religion gesucht werden muſs. Als Mittelglied stellt sich aber auch hier wieder der verrufene Name der Pelasger dazwischen. Die Pelasger scheinen nämlich mit den Tyrrhenern, und die Pelasgischen Tyrrhener mit den Etruskern identisch zu seyn. Diese obwohl von Niebuhr's (R. Gesch. I. Th. S. 66. sq.) Scharfsinn bestrittene Meinung halten wir dennoch für die wahrscheinlichere, indem sowohl eine ihrem ganzen Character nach uralte Lydische Tradition bei Herod. I. 94. ausdrücklich die Einwanderung der Tyrrhener in Italien von demselben Lande aus behauptet, von welchem auch die Griechischen Pelasger gekommen seyn sollen, als auch sonst in einigen Merkmalen eine nicht unbedeutende Uebereinstimmung sich zeigt. Beide z. B. die Etrusker und Pelasger sind ein in Erbauung von Städten besonders starkes Volk, ganz im Einklang mit dem Namen der Tyrrhener, der doch wohl von τυῤῥις, τυρσις, turris abzuleiten ist, und die Endung mehrerer Namen auf ηνος, ηνη, ηνας, die schon der Name Tyrrhener hat, ist ebenso Pelasgisch als Etruscisch, z. B. *Αϑηνη*, *Μυκηνη* u. s. w. Porsena, Capena u. s. w. um über Götter und Priester hier nichts zu sagen *). Nur unter dieser Voraussezung kann die so auffallende Verwandtschaft der Etruscisch-latinischen Sprache mit der Griechischen auf eine befriedigende Weise erklärt werden. Doch möchten wir die Pelasgischen Tyrrhener nicht über Griechenland, sondern weit eher aus einem mit

*) Die Tyrrhener wären demnach wenigstens dem Namen nach die alten Burgunden, in deren Namen die Endung — unden eine ebenso allgemein-adjectivische ist, wie ηνοι, wie aus den Griechischen besonders Böotischen Namen auf ονδας, Pagondas, Epaminondas, und die Endung der lat. partic. fut. undus zu sehen.

den Griechischen Pelasgern gemeinschaftlichen Size, auf dem nördlichen Wege, nach Italien gelangen lassen*). Auf diese Art läſst sich wenigstens am besten begreifen, wie die Pelasger in Italien in manchen religiösen Gebräuchen und Ideen dem Orientalischen Character treuer blieben, als ihre Stammverwandten in Griechenland, und wie selbst das Germanische Wesen ihnen nicht ganz fremd ist (man denke an die Asen, den Gott Turm, Tyr, so daſs vielleicht selbst bei einem ihrer Namen, den Tusci an die Teutschen **) gedacht werden dürfte). Als ein zweites Mittelglied zwischen Italien und Griechenland in Betreff der Römer glauben wir den wegen den Lavinischen Götter doch immer noch wahrscheinlichen Zusammenhang der Latiner mit den Troern ansehen zu dürfen, welche lezteren wir auch zu den Pelasgern rechnen, und somit auch, wie ohnedies die Ilias vermuthen läſst, für Stammverwandte der Griechen halten. Bezeichnet

*) Nach Liv. V. 33. gehörten die Etrusker zu einem Volksstamm mit den Rhätiern. Nach Dion. Halic. Arch. I. 30. nannten sich die Etrusker selbst Rasana. Wie dieser Name (Ras- Ratmit der pelasgishen Endung- ena) Eins ist mit dem Namen der Rhätier, so hat der jezige Name des zum alten Rhätien gehörenden Tyrol von dem Gott Tyr den alten Namen der Tyrrhener erhalten. Nach Niebuhr R. G. I. Th. S. 70. möchte wohl die in ihren eigenthümlichen Wurzeln ganz einzige Sprache der Einwohner von Gröden in Tyrol als ein Rest der Tuscischen angesehen werden können.

**) Die in lateinischen Namen vorkommende Endung auf - sci wie auch in Volsci, Osci, ist ganz die deutsche Endung auf sche, gleich auch der griechischen auf γοι wie in πελασγοι, sie bedeutet ein adjectivisches, ein besonderes von einem allgemeinern stammendes Seyn, und hängt sicher zusammen mit der griechischen Verbalform — σκον in den imperf. und aor. die auch von ειμι εσ - τι herkommt, und den Begriff eines auf bestimmte Weise modificirten Seyns ebenfalls ausdrückt.

scheint uns dieser Zusammenhang auch durch die überall wiederkehrende Athene. Diese ältere Verwandschaft zwischen dem Italisch-römischen und Pelasgisch - griechischen glauben wir mit Recht unterscheiden zu müssen von jener spätern Uebereinstimmung, in welche nach der nähern Bekanntschaft beider Nationen der Römische Cultus mit dem Griechischen, obgleich gemäfs der ursprünglichen Anlage, jedoch auch so geszt wurde, dafs wir die spätere, vielleicht öfters auch willkührlich angenommene Identität von der ältern nicht mehr immer mit Sicherheit unterscheiden können.

Wir können nicht umhin, am Schlufse dieses ethnographischen Abschnitts noch eine Frage zu berühren, welche durch Ritters Untersuchungen zuerst angeregt, sicher ihre Wichtigkeit für die älteste Griechische und Italische Geschichte noch weiter bewähren wird, die Frage über den Zusammenhang der Griechischen Nation mit der Germanischen, in Hinsicht welcher wir zu den schon im Vorhergehenden gegebenen Andeutungen noch einige andern hinzusezen wollen. Vors erste der Name der Pelasger, der älteste, mit welchem die Geschichte der Griechen beginnt, der den Etymologen und Historikern schon so viele Mühe verursacht hat, kann seine wahre Ableitung gewiss nur dadurch erhalten, dafs wir in ihm die nordischen Asen erkennen. In dem ganzen Landstriche der sich vom Tanais über die Kaukasischen und Pontischen Länder bis an den Hellespont herabzieht, begegnet uns der Name der Asen in alter und neuer Zeit in sovielen Spuren, von der Asia an, der Mutter des Prometheus, der asischen Wiese Homers, den Aspurgianen des Strabo, dem Troischen Aesyetes und Ascanius, dem Asgard am Tanais, von welchem Odin auszog, bis herab auf die heutigen Tscherkassen und Osseten und das Asowsche Meer u. s. w., dafs wir uns in der

That nicht wundern dürfen, wenn von dieser Lokalität aus der ganze Welttheil den Namen Asia erhalten hat. Ebendaselbst in Lydien und Phrygien treten nun auch die nach unserer Ansicht mit Pelops Volk identischen Pelasger auf, und ihre Verbreitung zeigt uns immer die Spuren desselben Namens bis nach Italien hinab, wo noch die Pelasgischen Tyrrhener ihre Götter *Αισοι* (nach Hesych. cfr. Sueton. Jul. Caes. c. 97.) nannten, und wenn im Norden der Asen-Name das Volk und die Götter bezeichnete, so gab auch Homer den Pelasgern vorzugsweise das Prädikat *διοι*, welches als ein hieratisches Wort nicht mit dem poëtischen *θειος* zu verwechseln ist. Il. X. 429. Odyss. XIX. 177. Dasselbe Beiwort hat sowohl Lakedämon wegen seines uralten Cultus Od. V. 20. als auch Elis Il. II. 615. wo Pelops die Hippodameia gewann, und ein Hauptsiz der Pelasger und ihrer zwölf Götter war. Dafs dieses ganze Asengeschlecht aus dem östlichen Asien eingewandert ist, wird niemand bezweifeln, und ebenso wenig, dafs auch die Issedonen Herod. IV. 13. schon ihrem Namen nach (wie auch der Name des ebenfalls von den Asen benannten Islands zeigt), in denselben Zusammenhang gehören. An diese Voraussezungen knüpfen wir einen merkwürdigen altgriechischen Mythus an, der uns den Völkerzusammenhang, von welchem wir hier reden, auf eine unerwartete und auffallende Weise bestätigt. Nach der Sage der Griechen, vergl. Pind. Ol. I. 40. sq. wurde Pelops von seinem Vater den Göttern zerstückelt zur Speise vorgesezt, Klotho aber liefs ihn mit einer glänzenden elfenbeinernen Schulter aus dem reinen Kessel wieder hervorgehen. Diese elfenbeinerne Schulter, die den Interpreten und Mythologen immer ein Räthsel geblieben ist, glauben wir mit der goldenen Hüfte znsamstellen zu müssen, durch welche Pythagoras der Neuplatoniker sich als einen Wiedergeborenen, d. h. zu-

gleich als einen Schönern, Glänzendern, dem Abaris dem Priester des Hyperboreischen Apollon zu erkennen gab. Jamblich. Vita Pythag. c. 28. Die Zerstücklung des Pelops, die Pindar so sehr ein Gräuel ist, erklären wir durch einen Gebrauch, den Herodot von den Issedonen erzählt IV. 26. „Wenn einem Mann sein Vater stirbt, so bringen alle Verwandten Vieh herbei, und sodann schlachten sie es, und zerlegen das Fleisch; so zerlegen sie auch des Mannes verstorbenen Vater. Dann mengen sie das Fleisch untereinander, und halten einen Schmaus davon. Seinen Kopf aber ziehen sie ab, und reinigen ihn und vergolden ihn. Das thut ein Sohn seinem Vater. Sonst sollen auch sie gerechte Leute seyn.“ Wir sehen hier offenbar die materialistische Seite der Buddhaistischen Lehre von der Seelenwanderung, welche auch die Stammväter der Griechen mit jenen aus dem innern Asien eingewanderten Völkern theilten, woraus dann später, nachdem der alte Glaube verschwunden, jener Mythus von des Tantalos Gräuelthat geworden ist. Doch ist auch so noch, bedeutsam genug, der Kessel der Klotho stehen geblieben. Wie Vieles überhaupt und besonders in Gebräuchen, die sich auf den Todtencultus beziehen, die Griechen der ältesten Zeit mit den Anwohnern des Hellesponts und den nordischen Völkern gemein hatten, darüber hat Ritter in der Vorh. Absch. II. Cap. V. über die Denkmale, vorzüglich die Grabstätten der Vorwelt am Pontischen Gestade mehrere höchst merkwürdigen Nachweisungen gegeben, zu welchen wir nur noch folgende kurze Andeutung hinzufügen wollen: Es scheint uns nämlich mit dem den genannten Völkern eigenthümlichen Todtencultus auch die Griechische Sitte der festlichen Spiele und Wettkämpfe zusammenzuhängen. Vergleichen wir die Nachrichten über die Leichengebräuche der Scythen bei Herod. IV. 71. der Germanen bei Tacitus Germ. c. 27. der Völker,

die zur Zeit der grofsen Völkerwanderung auftreten, man s. z. B. J. von Müller Allg. Gesch. Th. I. S. 531. die Homerische Beschreibung von der durch Wettspiele aller Art gefeierten Bestattung des Patroclus Il. XXXIII. die Thucydideische II. 34. von der mit altväterischer Heiligkeit und Feierlichkeit begangenen Bestattung der im Kriege Gefallenen; so möchten die Hellenischen Spiele, so ächt national sie auch ausgebildet wurden, ihren Ursprung dennoch in den nordischen Todtenfesten haben. Diese durch Pindars Gesänge verherrlichten Wettkämpfe wurden an mehreren Orten gehalten, die in der Nordisch-griechischen Urgeschichte besonders hervortreten, nirgends aber allgemeiner und feierlicher als in Olympia. Hier wurden sie am alten Grabmal der Pelops (αρχαιῳ σαματι Ol. XI. 30.) gehalten, wo Pelops wie Pindar Ol. I. 146. singt:

εν αἱμακεριαις (d. i. εναγισματα νεκρων, ηρωων)
αγλααισι μεμικται,
Αλφεε πορῳ κλιθεις *),
Τυμβον αμφιπολον εχων πολυξενωτατῳ παρα βωμῳ.
το δε κλεος
Τηλοθεν δεδορκε ταν Ολυμπιαδων, εν δρομοις
Πελοπος, ἱνα ταχυτας ποδων εριζεται.

Dieses Grabmal der Pelops war ohne Zweifel ei-

*) Diese Worte werden gewöhnlich erklärt: Neben dem Flufs Alpheus. Sind sie aber nicht vielleicht so zu nehmen: im Strombett des Alpheus liegend, da es altgermanische Sitte gewesen zu seyn scheint, Fürsten in Flüfsen zu begraben? So begrub die Westgothische Nation ihren grofsen Alarich in Unteritalien in dem Bett eines Flusses. Müller Allgem. Gesch. I. Theil S. 520. Vielleicht lag dabei auch die Vergleichung des Lebens mit dem Flufs des Wassers zu Grunde. Man denke an Achilleus s. oben S. 46. und an die im Flusse Numicus liegende Italische Anna Perenna, die Indische Anna Purna. Creuzer Symb. Th. II. S. 974. Dafs noch besonders von einem τυμβος des Pelops die Rede ist,

ner jener colofsalen Todtenhügel, die noch jezt im Norden und Osten Europas, und namentlich auch auf der Troischen Ebene, wo sie den Griechischen Helden, dem Achilleus, Patroclus u. a. der Sage nach errichtet waren, in so grofser Menge gesehen werden. Vielleicht war auch der *Αχιλλῆιος Δρομος*, den Herodot IV. 76. im Scythenland kennt, in der Nähe eines solchen Todtenhügels, wie in Olympia die *δρομοι Πελοπος*, neben seinem *τυμβος* waren, *εν γαρ τῳ σταδιῳ εστιν αυτȣ ὁ ταφος*. Schol. ad Ol. I. 91. Dieser Hügel des Pelops (*Πελοψ Κρονιος* Ol. III. 24.) ist ohne Zweifel derselbe, welcher auch der des Kronos heifst, Ol. VIII. 21. Nem. XI. 31. in jedem Fall aber dürfen wir bei Kronos dieselbe Beziehung nach dem Norden annehmen, wie spätere Bemerkungen zeigen werden, welche wir so eben bei Pelops angedeutet haben. Er ist der uralte Gott jener Localität, wo Scythen, Germanen und Hellenen noch ungeschieden zusammen waren, in Olympia aber einer der zwölf Götter, welche gewifs nicht ohne besondere Bedeutung gerade hier gemeinschaftlich verehrt wurden, und unwillkührlich an die zwölf Asen der der Pelasgischen verwandten, und einst ebenfalls in den Pontischen Ländern einheimischen Nordischen Mythologie erinnern. Die Altäre aber dieser Götter hatte Harekles errichtet Ol. V. 9. coll. Schol. nämlich jener älteste Herakles, welcher ursprünglich Eins mit Kronos-Buddha (s. unten) sowohl der Gott der Germanen, als der Heros der Hellenen geworden ist. Dazu kommt eine weitere nicht unwichtige Pindarische Angabe, dafs nämlich den Oelzweig, den Olympischen Siegesschmuck (*γλαυκοχροα κοσμον ελαιας*)

scheint uns nicht gegen die aufgestellte Idee zu seyn. Auch für den ehernen Sarg der Pelops Paus. VI. 22. Schol. ad Pind. Ol. I. 94. läfst sich eine Parallele anführen, s. Müller Allg. Gesch. I. Th. S. 532.

ποτε

Ἰστρου απο σκιαραν παγαν ενεικεν
Ἀμφιτρυωνιδας,
Μναμα των Ουλυμπιᾳ καλλιστον αθλων.
Δαμον υπερβορεων πεισαις Απολλωνος θεραποντα
λογῳ,
Πιστα φρονεων Διος αιτει πανδοκῳ
Αλσει σκιαρον τε φυτευμα ξυνον ανθρωποις στεφανον τ᾽αρεταν. Ol. III. 24. sq.

Cfr. Paus. V. 7. So erscheint Buddha im Orient überall mit dem Ölzweig in der Hand. Ritter Vorh. S. 347. Bemerkenswerth ist aber diese Angabe hauptsächlich deswegen, weil wirklich von den Naturforschern dem auch der Athene geheiligten Ölbaum die Localität der Hyperboreischen oder Nordisch-pontischen Länder als heimathlicher Boden angewiesen wird. Man vergl. unten den Lorbeer Apollons. — Ein anderer Name, der für unsere Frage beachtenswerth zu seyn scheint, möchte der der Danaër seyn. Er ist wie der der Pelasger einer der ältesten, und erscheint uns in demselben für die Urgeschichte der Nation so merkwürdigen Theile des Landes. Er ist ebenfalls noch nicht befriedigend erklärt, denn auch die neuestens gegebene Herleitung von Ζευς, Ζηνος, Ζανος (s. Schwenk Etym. Myth. Andeut. S. 36.) ist willkührlich und inhaltsleer. Wir sind der Meinung, daſs auch dieser Name nur aus der Verwandtschaft der Germanischen und Griechischen Nation erklärt werden kann, und so sonderbar es auch lauten mag, wagen wir doch geradezu zu behaupten, daſs die Griechischen Danaër dem Namen nach keine andern sind, als die Germanischen Dänen. Ihr Name kommt wohl her von dem in der Persisch - Germanischen Sprache der Osseten aufgefundenen Wurzelwort Don (Fluſs, Wasser) woher die Fluſs-Namen Tanais, Danaper, (Dnieper) Danubius, Eridan, Rhodan, u.s.w.

s. Ritter Vorh. S. 503. Es wäre demnach ein Name, wie der Name Achaia (das Wasserland), und er findet sich auch sonst zuweilen bei Völker-Namen, wie Makedonen, Issedonen. Die Dänen erscheinen überall neben den Gothen, und zwar ursprünglich im Osten Europas, in der Nähe Griechenlands, wo sie höchstwahrscheinlich ganz dieselben sind mit den aus Griechischen und Römischen Schriftstellern uns bekannten Geten und Dacen (d. h. Degen, oder rechte Männer, welcher Namen in der Deutschen Sprache des Mittelalters mit dem der Dänen ganz zusammenfloſs). Man vergl. Leo über Odins Verehrung in Deutschland 1822. S. 73. sp. Was uns aber diese Meinung am meisten zu bestätigen scheint, ist der Mythus von den Töchtern des Danaos. Wir haben diesen Mythus oben nach der bei den Griechen allgemein geltenden ägyptisirenden Ansicht, und nach der in jedem Fall nicht zu verkennenden Uebereinstimmung mit Ägyptischen Symbolen und Ideen zu deuten gesucht, allein auch hier möchte, worauf wir immer wieder zurückkommen müssen, die Frage entstehen, ob dieser Zusammenhang mit Ägypten nicht blos als ein mittelbarer und secundärer anzusehen ist. Wir glauben wirklich, daſs der Grundzug der Danaiden ächt nordisch ist. Erscheinen sie nicht, wenn sie vor der Ehe mit den Söhnen des Ägyptos fliehen, und ihre Männer in der Hochzeitnacht tödten, als die wahren am Thermodon und Tanais einheimischen Amazonen, deren Scythischen Namen Herodot IV. 110. urkundlich durch das Griechische *ανδροκτονοι* erklärt (*τας δε Αμαζονας καλεουσι Σκυθαι Οιορπατα. δυναται δε το ουνομα τουτο κατ' Ελλαδα γλωσσαν ανδροκτονοι. Οιορ γαρ καλεουσι τον ανδρα, το δε πατα κτεινειν*, cfr. c. 117.) *)? Wir

*) Nicht zufällig scheint mit dem Danaiden Mythus auch die Sage von den Lemnischen Weibern zur Zeit der Argonautenfahrt zusammenzustimmen. Apoll. I, 9.

finden nämlich bei den Mittelasiatischen, in den Norden Europas und wahrscheinlich auch nach Libyen eingewanderten Völkern, die wir mit Ritter im Allgemeinen Buddhistische nennen, ein der sonst in Asien herrschenden Sitte der Polygamie entgegengeseztes Verhältniſs des männlichen und weiblichen Geschlechts, wie wir schon oben angedeutet haben. Bald sind die Weiber den Männern völlig gleichgestellt, (cfr. Herod. IV. 26. 116.) bald erscheint das Verhältniſs der Weiber zu den Männern als Weiberherrschaft, (man vergl. die γυναικοκρατεμενοι, die Nachbarn der Mäeten, Ritter Vorh. S. 163.) Weiber-Gemeinschaft und Polyandrie, (cfr. Herod. IV. 104. 172. 176. 180.) bald sondert sich das weibliche Geschlecht von dem männlichen in strengem Gegensaz ab, wie in den Amazonen. Dieses zwar einen allgemeinen Grundcharakter beibehaltende, aber auf verschiedene Weise sich modificirende Verhältniſs war seiner edlern Seite nach auch Altgermanische Sitte. Man vergl. die bekannten Stellen Tac. Germ. c. 8. Plut. Mar. 19. 27. Flor. III. 3. so wie über anderes, was noch bei Danaos und den Danaiden zu berücksichtigen ist, spätere Bemerkungen. Wenn wir dann, wie wir die Pelasger mit den Asen, die Danaer mit den Dänen zusammengestellt haben, so auch noch bei den Doriern (verwandt mit Taur, Turan, Tyr, Thor) an die Deutschen Thüringer (altdeutsch Döringe, oder Düringen, wie im Niebelungenlied z. B. v. 5395.) welche vor dem Vordringen der Sachsen noch nicht im Lande Thüringen allein, sondern auch weiter östlich und nördlich wohnten s. Leo über Odin S. 84. erinnern, so mag auch dies, wie das Bisherige, als bloſse Vermuthung und Andeutung gelten, wie überhaupt diese Bemerkungen nur die Absicht haben, auf die ohnedies durch die Verwandtschaft der Sprachen ausser allen Zweifel geseczte Verwandtschaft der Völ-

ker auch noch von einer andern Seite her aufmerksam zu machen, und einen Punct zu gewinnen, an welchen sich auch im Folgenden einige Säze, wie z. B. bei Hermes, Herakles, der Athene, zur festern Haltung werden aufschliefsen können.

Diese wenigen hier gegebenen Bemerkungen halten wir für unsern Zweck hinreichend, um eine allgemeine Uebersicht von dem historischen Umfange des Gebiets der Mythologie, und des Verhältnisses seiner Haupttheile zu einander zu entwerfen, und diejenigen historischen Angaben, die zur Bildung einer Totalvorstellung zusammengehören, und was sich sonst von der Ausführung des Einzelnen am leichtesten absondern läfst, hier so zusammen zu stellen, dafs das späterhin Folgende von selbst an das hier gegebene Allgemeine sich anreihen kann. An Vollständigkeit auch nur des Wichtigsten ist freilich hier gerade am wenigsten zu denken, indem der Gegenstand selbst von der Art ist, dafs auch die aufgestellten Hauptsäze nur durch eine erst im speciellen Theil mögliche Induction und Auseinandersezung, soweit es überhaupt möglich ist, weiter begründet werden können.

Wenn wir aber bisher die gemeinschaftlichen historischen Anfänge und Berührungspunkte der verschiedenen einzelnen Religionen betrachtet haben, so ist es nun nothwendig, auch noch an ihre durch die Individualität der Völker bedingte Verschiedenheit zu erinnern. Religionen wandern mit den Völkern, und wie diese, je mehr sie aus dem allgemeinen Mittelpunkt in die Peripherie hinaustreten, auf einem andern Boden und unter einem andern Himmel sich mehr und mehr individualisiren, so sind auch die Religionen, und zwar in demjenigen Verhältnifs, in welchem sie schon ihrem ganzen Wesen nach von der Natur abhängig sind, denselben Veränderungen unterworfen. Dieses individualisirende Princip ist der den Charakter des Volks bestim-

mende, in den äussern Erscheinungen des Lebens sich offenbarende, und in den höchsten geistigen Erzeugnissen am meisten sich aussprechende Geist eines einzelnen Volks, der, wenn uns auch die Zergliederung der äussern Elemente und Formen aufs beste gelingen sollte, doch immer über jede Theilung erhaben, als das unerklärbare innerste Geheimniſs der bildenden Natur zurückbleibt. Nur nachweisen können wir ihn aus seinen Erscheinungen, und herausfühlen aus ihnen, als die Seele der Formen, die er sich geschaffen hat, und wollen wir nicht über der Form den Geist vergessen, so wird dies gerade da die nothwendigste Forderung, wo wie z. B. bei der Griéchischen Nation so viele und so verschiedene Einflüsse von aussen sich zu einem gemeinschaftlichen Produkt vereinigt haben. Diese Aufgabe können wir aber nur dadurch lösen, daſs wir, da der Geist immer nur das allgemeine, den äussern Erscheinungen zu Grund liegende, lebendige Princip ist, die äussern Erscheinungen soviel möglich auf allgemeine Begriffe zurückbringen, und diese wiederum andern allgemeinern, unter deren Gesichtspunkt sie gehören, unterordnen. Die allgemeinsten Begriffe nun, welche sich uns aus der historischen Betrachtung der Völker, deren Religionen in das Gebiet der Mythologie zu rechnen sind, ergeben, lassen sich am besten durch den Gegensaz des Orientalischen und Europäischen Wesens ausdrücken, und wenn wir das Historische auf das Philosophische zurükführen, so sind die allgemeinsten Begriffe, unter welche der genannte historische Gegensaz gestellt werden muſs, in dem aus der philosophischen Entwicklung des Begriffs der Mythologie aufgefundenen Gegensaz des Symbols und des Mythus gegeben. Daher behaupten wir nun, so gewiss durch den Gegensaz des Symbols und des Mythus das Wesen der Mythologie erschöpft ist, so ge-

wiss können auch die Orientalischen Religionen und die Griechisch-römische nur insofern aus dem Gesichtspunkt der Mythologie betrachtet werden, als sie an dem genannten höhern Gegensaz theilnehmen, welcher nicht blos im Einzelnen, sondern am auffallendsten in den gröſsern Hauptformen hervortreten muſs. Wie aber jeder Gegensaz auch wiederum ein Mittleres hat, in welchem sich die entgegengesezten Glieder, soviel es seyn kann, ausgleichen, so wird es auch hier nicht anders seyn. Von diesen Säzen wollen wir nun in der folgenden Auseinandersezung die Anwendung machen.

1) Als die vorzugsweise Orientalischen Religionen sehen wir die Indische und Persische an, und diese sind es auch, welche vorzugsweise den Charakter des Symbols an sich tragen. Wir wollen zwar keineswegs behaupten, daſs nicht auch das Mythische bei beiden Völkern seine Stelle gefunden, und von dem Indischen Mythus namentlich läſst sich mit allem Rechte sagen, daſs er mit der ganzen, jenem Clima eigenen Üppigkeit emporgeschossen, und wie ein rankendes Gewächs sich nach allen Seiten hin ausgebreitet habe. Doch gilt auch dies mehr von dem historischen, als dem eigentlich religiösen Mythus. Und was die religiöse Symbolik und Mythologie bei beiden Völkern betrifft, so ist entweder das Symbol, auch wenn es auf dem Wege zum Mythisch-persönlichen ist, in einer so schwebenden Unbestimmtheit gehalten, daſs das Persönliche wenigstens nicht in seinem vollen Begriff zur Anschauung, oder auch nur zum Bewuſstseyn kommt, wie wir dies besonders in der Persischen Religion sehen, in welcher selbst Ormuzd's Wesen in Licht zerflieſst, oder das Mythisch-persönliche kündigt, auch wenn es deutlicher und bestimmter gedacht wird, durch seine ganze Darstellung seine nahe Verwandtschaft mit dem Natursymbol und seine Her-

kunft aus ihm noch an, wie bei den Indiern durch die riesenmäſsige, vielgliedrige, vielköpfige, hermaphroditische Gestalt der göttlichen Wesen, oder auch durch den noch recht eigentlich physischen Zusammenhang derselben mit blosen Natursymbolen, wie dies bei ihren Awatars der Fall ist. Gigantische Steigerung, ungemäsigte Anhäufung der Attribute, groteske Abweichung von dem Typus der menschlichen Gestalt, bewegungslose Ruhe sind überhaupt die Züge, die zum Charakter einer solchen Darstellung gehören. Endlich zeigt sich der vorwaltende Einfluſs des Symbolischen auch dadurch, daſs sich die einzelnen Symbole und Mythen sehr leicht auf die allgemeinsten und einfachsten Natur-Anschauungen zuückführen lassen, deren symbolische Bedeutung sich von selbst zu erkennen giebt, dergleichen Symbole namentlich das Wasser und Feuer, das Licht und die Sonne sind, welche eben auch zugleich den gemeinschaftlichen Grundcharakter der Indischen und Persischen Religion ausmachen.

2) Das Mythische dagegen stellt sich uns vorzugsweise in der Griechisch-römischen Religion dar, und in seiner Eigenthümlichkeit am meisten gerade von derjenigen Periode an, in welcher die Griechische Nation sich zu ihrer Selbstständigkeit herangebildet hatte, d. h. von der Homerischen Zeit an. In dieser Religion sehen wir ein durch Personen und Handlungen lebendig bewegtes Ganze, und wenn auch der Boden der alten Natursymbolik, aus welchem der Mythus jugendlich frisch emporgewachsen ist, da und dort noch durchblickt, so erscheint er uns doch gegen das glänzende Farbenlicht, in welchem der heitere Mythus sich spiegelt, nur wie in einem feierlich düstern Helldunkel. Kaum können wir den leichthinwandelnden Göttern, wie ja Götter überhaupt schwer zu erkennen sind, an irgend einem Zeichen absehen, wo-

her sie stammen, ja nur die schwache Schattirung eines dichterisch umgebildeten Attributs ist es oft, die sie noch verräth. Wer möchte z. B. die Homerische Thetis an dem silbernen Schimmer ihrer Füſse gleich beim ersten Anblick als die Göttin des silberblinkenden Wassers erkennen, oder die lilienarmige Here als die weiſsglänzende Mondsgöttin, oder den lokigen Phoibos Apollon als den strahlenden Sonnengott? So hat sich die mythenreiche Hellas ihre eigenen Wesen geschaffen! Wie aber im Orient das Verhältniſs des Mythus und des Symbols nur in der Unterordnung des Einen unter das Andere besteht, so darf in Griechenland die alterthümliche Symbolik nicht über dem blühenden Mythus vergessen werden, und wenn auch der Sohn die Mutter überwachsen, und die Zügel der Herrschaft auf dem Throne des willigen Volkes ergriffen hat, so waltete doch auch sie noch stets still und geheim in ihrem innern Heiligthum. Wir deuten damit das Verhältniſs der exoterischen und esoterischen, der volksthümlichen und der priesterlich mysteriösen Religion an, das seinen lezten Grund in einer Hinsicht wenigstens in dem Verhältniſs des Mythus zum Symbol hat. Historisch drückt sich dieses Verhältniſs in der Griechischen Religion durch den Unterschied des Hellenischen und Pelagischen aus, welches leztere demnach, da der Mythus der Griechischen, das Symbol der Orientalischen Religion vorzugsweise zukommt, als das eine Mittelglied angesehen werden muſs, durch welches der höhere allgemeine Gegensaz in einem Dritten näher zusammenrückt.

3) Als das zweite auf der Seite des Orients liegende Mittelglied zwischen dem eigentlichen Orient und dem Griechisch-römischen sehen wir Aegypten und Phönizien an, nebst den mit ihnen zunächst zusammenhängenden Ländern. Daſs das regsame und unternehmende, alle Meere durchkreuzende, und

auf allen Küsten sich ansiedelnde See- und Handelsvolk der Phönizier ganz die Bestimmung gehabt zu haben scheint, die ersten Keime der Cultur zu verbreiten, und eine lebendige Gemeinschaft zwischen Asien und Europa zu unterhalten, muſs Jedem einleuchten. Auch in manchen Zügen seines Charakters, und in den Einrichtungen der Städte und des Staats ist der Übergang zur Europäischen Eigenthümlichkeit nicht zu verkennen. Und so sehen wir nun auch in der Phönizischen Mythologie, obgleich wir freilich auch noch stark an den Charakter des Orients erinnert werden, und das Übermaſs des Gefühls oder Affekts noch immer seine Anforderungen macht, doch im Ganzen schon der Grieschischen Natur verwandtere Formen. Das Ungeheure und Abnorme hat sich gemäsigt, das Symbolische weicht dem Mythischen, und wir möchten oft eher darüber bedenklich seyn, ob nicht die Annäherung an Griechische Namen und Personen, wie sie uns wenigstens erscheint, zu groſs ist, als daſs wir sie für ursprünglich halten können. Daſs auch sowohl die Syrisch-babylonische, als auch die kleinasiatische Mythologie (welche leztere ja schon in der nächsten Berührung mit den Pelasgern steht) von den angegebenen Merkmalen nicht wesentlich abweicht, darf nur bemerkt werden. Auffallender aber könnte es seyn, daſs wir auch der Ägyptischen Symbolik und Mythologie hier ganz dieselbe Stelle auf der Grenzlinie des Orients und Occidents anweisen. Und doch halten wir diesen Gesichtspunkt für richtiger, als die Ansicht derjenigen, welche durch gewisse einzelnen Eindrücke verleitet, auf das Verhältniſs zwischen Aegypten und Griechenland schon ganz den vollen Gegensaz zwischen dem Orient und Occident anwenden wollen, und darum zu leicht über die Berührungspunkte hinweggehen, welche Ägypten doch auch selbst mit Griechenland in ziemlicher Anzahl

darbietet. Drückt sich doch schon, um hier vorerst nur an die mehr äufsere Erscheinungen zu erinnern, in dem ganzen Tempel-Bilder-Opfer-Orakel-Prodigien-Wesen der Ägyptier, wie wir es aus Herodot der ältesten Quelle kennen, sehr deutlich der Uebergang zu Griechischer Art und Sitte aus. Vornehmlich aber kommt hier in Betracht, dafs der Ägyptischen Nation überhaupt jene Selbstständigkeit und geistige Originalität gefehlt zu haben scheint, die die grofsen Nationen auszeichnet, und der gröfste Beweis davon scheint uns der Mangel einer nationalen Poësie zu seyn, welche überall der sicherste Mafsstab der nationalen Geisteskraft ist, und von welcher uns, wäre eine solche bei den Aegyptiern gewesen, so gewifs irgend eine Kunde zugekommen wäre, als überhaupt die wahrhaft lebendige Geisteskraft überall mehr oder minder die Zeit überwindet. (Denn das Ägyptische Lied Maneros Herod. II. 79. kann doch nicht als Beweis dafür gelten, vielmehr bedenke man die Worte *αοιδην ταυτην πρωτην και μουνην σφίσι γενεσθαι.*) In keinem Epos hat die Nation das Bewufstseyn ihrer Geisteskraft ausgesprochen, dergleichen die Indier schon seit alter Zeit in ihrem Ramayan und Mahabarat besafsen, dergleichen den Persern Firdufsi in seinem unsterblichen Schahnameh, obgleich in bedeutend späterer Zeit, doch mit ächt alterthümlich erneutem Nationalgeist, den Hellenen Homer beim ersten Erwachen der Nation in seinem hohen Doppelgesang hinterlassen. Wohl mag man sagen, dafs die Epopöen der Aegyptier in den Wänden ihrer Tempel und den Säulen ihrer Hallen verewigt sind, aber was sind bei aller Bewunderung, die wir diesen Werken der Menschenhand zollen, die stummen Steine gegen das redende Wort des bildenden Geistes? Scheint es nicht sogar, je vollkommener diese Werke einer äusserlich gestaltenden Kunst sind, der Geist der Na-

tion habe gerade nur in ihnen seine schöpferische Kraft objectivirt? Wie sollten wir nun da, wo die Poësie nicht zum regen Leben erwacht ist, die symbolisch-mythische Religion in einer eigenthümlichen originellen Form ausgeprägt finden? Vielmehr war ihre Religion eine Ueberlieferung aus dem höhern Orient, und worin sie von diesem abwich, war eine Annäherung an die Weise und den Geist der Griechen. Es tritt zwar allerdings der symbolische Charakter des Orients in seinen grofsartigen Typen, obgleich die Stelle der ächt Orientalischen Natursymbolik nun schon grofsentheils die Hieroglyphik der Thierwelt einnimmt, bei ihnen noch in ungleich höherem Grad hervor, als bei irgend einem andern Vorderasiatischen Volk, aber auf der andern Seite sehen wir auch die Hinneigung zum Hellenismus in der menschlich-persönlichen Gestaltung der Götter. Wir berufen uns auf den am volksthümlichsten ausgebildeten Osiris-Mythus, wie er im Folgenden vorkommen wird, hier dient er zugleich zum Beweis, dafs die Unterscheidung einer esorischen und exoterischen Religion auch schon in Aegypten weit bedeutender gewesen seyn mufs, als im Orient selbst, wie sie überhaupt in dem Grade gröfsere Wichtigkeit erhält, in welchem der überwiewiegende Einflufs des mythischen Elements die religiöse Symbolik und Mythologie von der einfachen Grundlage der unmittelbaren Natur-Anschauung entfernt.

Wir ziehen aus den hier aufgestellten Säzen die Folgerung, dafs, wie die ganze Darstellung der Mythologie, wenn sie ihre philosophische Aufgabe lösen will, immer wieder in ihrer lezten Beziehung auf den Gegensaz zwischen Symbol und Mythus zurückkommen mufs, ebenso, wenn die Mythologie ihrer historischen Seite nach dargestellt werden soll, derselbe Gegensaz in den beiden Formen des Orienta-

lismus und Hellenismus wiederkehrt, daſs es demnach ein und derselbe Gegensaz ist, welcher, historisch und philosophisch genommen, die beiden nothwendigen Elemente jeder höhern mythologischen Construction ausmacht.

Zum Schlusse dieses Capitels sezen wir noch einige Bemerkungen über die dem Inhalt desselben verwandte Frage hinzu: Auf welche Weise sich hauptsächlich die Identität religiöser Ideen bei verschiedenen Völkern erkennen lasse, in dem Fall nämlich, wenn uns weder ein ausdrückliches historisches Zeugniſs über den Zusammenhang belehrt, noch auch der Inhalt einer Lehre von selbst dafür zeugt, also hauptsächlich dann, wenn es sich um die Identität gewisser mythologischer Wesen handelt, eine Frage über welche sich ebensogut auch schon die Griechen und Römer selbst Rechenschaft geben muſsten, wenn sie ihre Gottheiten mit den Gottheiten anderer Nationen vergleichen wollten. Es kommt dabei

1) der Name in Betracht. Da die Namen der Alten, wenigstens die religiösen, durchaus eine das Wesen der Sache oder Person ausdrückende Bedeutung hatten, so ist die Annahme natürlich, daſs eine Gottheit bei demjenigen Volke einheimisch sey, aus dessen Sprache sich die Bedeutung des Namens am leichtesten erklären läſst. Der Name Mithras z. B. läſst sich nur aus der Persischen Sprache, Namen wie Kronos, Hades, Plutos lassen sich nur aus der Griechischen erklären, Namen wie Amun, Phtha sind wenigstens keine Griechischen; und verhält es sich mit dem Buddha-Namen, wie Ritter behauptet, so ist er auch ein Beweis, wie aus dem Namen die Herkunft gewisser religiöser Ideen abzunehmen ist. Es ist aber hier ausserdem, daſs wir bei Orientalischen Namen selten so glücklich sind, ihre Bedeutung in einer für uns längst verschwundenen Sprache, oder in der älte-

sten Periode einer noch lebenden, zuverlässig zu wissen, noch an zweierlei zu denken:

1) Da die Sprachen der Hauptvölker, die als selbstständige Volksstämme gelten können, die Indische, Persische, Hellenische und Germanische, so wie auch die Semitische, wie man sich immer mehr überzeugen mufs, sämmtlich als mehr oder minder verwandte Sprachstämme anzusehen sind, so ist sehr leicht möglich, dafs ein Name, dessen Bedeutung uns z. B. in der Griechischen Sprache gegeben zu seyn scheint, doch seine entferntere Wurzel im Orient hat, und wir müssen demnach auch in einem solchen Fall über den historischen Zusammenhang der durch den Namen bezeichneten religiösen Begriffe zweifelhaft seyn, da der Begriff ebensowohl gleich alt mit dem Wurzelwort als erst später mit dem daraus stammenden Namen bezeichnet worden seyn kann.

2) Verdient hier besonders bemerkt zu werden, die bei den Griechen wenigstens, wie wir vermuthen müssen, sehr allgemeine Sitte, fremde Namen zu übersezen, oder ihnen doch durch Umlaut und Beugung einen dem Genius ihrer Sprache harmonischen Laut zu geben, oder auch ein anderes, nicht sowohl der Bedeutung als dem Tone nach, entsprechendes Wort an die Stelle zu sezen. Dafs die Griechen fremde Namen gerne übersezen, liefse sich leicht durch mehrere Beispiele zeigen. Selbst Wesseling fiel es zu Herod. VII. 224. auf, dafs die Namen *Αβροκομης* und *ὑπερανϑης* Perser-Namen seyn sollen, während sie doch ganz deutlich eine rein Griechische Zusammensezung sind, und somit nur eine Uebersezung seyn können. Wenn die Griechen, wie wir oben gesehen haben für den Indischen Koros zuweilen ihren Helios sezen, so ist auch dies eine Uebersezung. Eine bemerkenswerthe Stelle über die Sitte der Alten fremde Namen zu übersezen, findet sich bei Plato im Critias p. 157. Ed.

Bekker, woraus wir deutlich sehen, wie gewöhnlich sie war. „Wundert Euch nicht, wenn Ihr zum öftern Griechische Namen der Nichtgriechen hören werdet. Ihr sollt die Ursache davon erfahren. Als Solon darauf bedacht war, jene Erzählung (von der Insel Atlantis) in seinen Gedichten anzuwenden, und sich nach der Bedeutung der Namen erkundigte, so fand er, daſs die Aegyptier, die diese Geschichte niedergeschrieben, jene Namen in ihre Sprache übergetragen hatten. Da erfaſste er selber den Sinn eines jeden Namens, trug ihn in unsere Sprache über, und schrieb ihn nieder." Vergl. Creuzers Symb. und Myth. II. Th. S. 291. Daſs die Griechen fremde Namen gräcisirten, zeigt ohnedies der Augenschein, daſs sie ihnen aber auch Griechische Worte unterschoben, möchte ebenfalls durch Beispiele wahrscheinlich gemacht werden können. Ist es wahr, daſs der Name Ilithyia von לילה Nacht, oder ילד gebähren abzuleiten ist, so war sie dem Griechen doch, indem er ein Wort aus seiner Sprache dafür sagte, die Kommende, *Ελευθω*, *Ελειθυια*. Den Namen des Herakles leiteten die Griechen selbst daher, daſs er durch die Here *Ηρα* Ruhm *κλεος* gewinnen sollte, es dürfte uns aber dies wenigstens nicht hindern, den Namen aus einem Orientalischen Worte zu erklären, und ihn, wie bekanntlich geschehen, gleichbedeutend mit הרכל mercator, circuitor zu nehmen. Ebenso verhielt es sich auch mit dem Namen des Dionysos, wobei die Griechen gewöhnlich an ihren Zeus dachten, wenn er wirklich, wie schon Griechische Grammatiker behaupteten, von dem Indischen Wort *δευνος* soviel als *βασιλευς* herkommen sollte. Ein noch auffallenderes Beispiel davon, wie der ausländische Name, wenn er nur einigermassen an ein ähnliches ganz Griechisches Wort erinnerte, in dieses übergieng, wäre der Beiname der Aphrodite *απατουρος*, wenn er wie Ritter meint, eigentlich

das Indische Awatar wäre. Die Griechische $\alpha\pi\alpha\tau\eta$ hätte sich in der That hier recht täuschend eingeschlichen. Schon aus dem Angeführten ergiebt sich, daſs die Etymologien der Griechen, so nüzlich sie auch gewöhnlich für die Kenntniſs der von ihnen mit einem gewissen Begriff verbundenen Merkmale sind, doch wenigstens in grammatischer Hinsicht keinen groſsen Werth haben können, und daſs wir uns durch sie nicht gebunden glauben dürfen, über einen Kreis hinauszugehen, der für die Griechen wegen des ihnen noch mangelnden Sinnes für Sprachforschung, und wegen der übrigen Beschränkung des Gesichtspunkts weit enger gezogen war, als er es für uns seyn kann. Bei mehreren Namen läſst es sich gar nicht anders denken, als daſs sie Orientalischer Abkunft sind, wie z. B. die Namen Perseus, Perses u. a. obgleich Hermann aus diesem einen Trameus macht, um ihn in die Gesellschaft seines Pendulus und Rotulus zu bringen, bei andern läſst sich der Griechischen Etymologie eine Orientalische wenigstens mit gleichem Rechte an die Seite sezen. Und wenn überhaupt der Orient in einem so nahen Verhältniſs zu Griechenland stund, wie nach dem Obigen anzunehmen ist, und die Voraussezung richtig ist, daſs gerade in religiösen Namen sich das Alterthümliche am reinsten erhält, so muſs von dieser Seite aus das Feld der Untersuchung immer offen bleiben, und das Verfahren derjenigen, deren ohnedies in die Etymologie der Namen sich zusammenziehende Mythologie überall nur bei Griechischen Namen-Erklärungen stehen bleiben zu müssen behauptet, und die Parallele und Identität mit dem Orient, wenn sie sie auch im Allgemeinen zugeben will, doch in keinem bestimmten Fall anerkennt, man vergl. Hermann über das Wesen und die Myth. z. B. S. 102. ist ebenso einseitig, und willkührlich beschränkt, wie ihre ganze Ansicht von der Mytho-

logie überhaupt. Am merkwürdigsten übrigens und für das Alter der Begriffe am wichtigsten bleibt die Uebereinstimmung und Identität dann, wenn sie auf Wurzelworten beruht, welche, indem sie einen bestimmten, in der natürlichen Anschauung gegebenen Begriff bezeichnen, zugleich in den meisten der uns bekannten Hauptsprachen sich auf gleiche Weise erhalten haben, dergleichen Beispiele auch uns schon einige im Bisherigen begegnet sind, so dafs uns dieselbe wunderbare Einheit, die sich in den historischen Elementen der Religionen zeigt, auch in den Ur-Elementen der Sprache wiederklingt. Mit den Namen allein kommen wir jedoch nirgends weit, und der Name sezt schon den Begriff voraus. Daher ist

2) ein weit wichtigeres Kriterium der Identität oder Aehnlichkeit in den Merkmalen zu suchen, welche mit den Begriffen der göttlichen Wesen verbunden wurden. Gottheiten verschiedener Völker, welche in den meisten oder doch in bedeutenden Merkmalen überkommen, müssen als dieselben dem Begriff oder Wesen nach angesehen werden, wenn freilich daraus noch nicht sogleich mit Sicherheit auf einen historischen Zusammenhang geschlossen werden darf. Auch die Griechen und Römer, welche, wie es in der Natur eines von der Realität der verehrten Wesen überzeugten Polytheismus liegt, sehr geneigt waren, ihre Gottheiten mit fremden zu vergleichen und zu identificiren, konnten sich dabei an kein anders Kriterium halten, als an die gröfsere oder geringere Zusammenstimmung der Merkmale. Wenn Herodot I. 131. sagt: *καλεσι Ασσυριοι την Αφροδιτην* (nämlich die Gottheit, die die Griechen Aphrodite nennen) *Μυλιττα, Αραβιοι δε Αλιττα, περσαι δε Μιτραν*, so kann er dabei nur auf die gemeinschaftlichen Eigenschaften gesehen haben, welche allen diesen Gottheiten ungeachtet der verschiedenen Benennungen beigelegt wurden. Nur

unter dieser Voraussezung ist auch die Untersuchung und der Zweifel Herodots II. 43. 44. begreiflich, ob der Aegyptische und Tyrische Herakles derselbe mit dem Griechischen sey. Daher ist auch seine Behauptung II. 50. beinahe alle Götternamen seyen aus Aegypten nach Hellas gekommen, nicht durch die Annahme in Zweifel zu ziehen, daſs diese Gottheiten unter denselben Namen von den Aegyptiern und Griechen verehrt worden seyen. Der Name der Gottheit ist ihm gleichbedeutend mit dem Begriff derselben. In dem im Bewuſstseyn gewekten Begriff einer Gottheit, welcher ohne die Bezeichnung mit einem Namen nicht festgehalten werden kann, offenbart die Gottheit ihr an sich ewiges Wesen den Menschen in der Zeit. Es beruht aber, wie sich von selbst versteht, die Vergleichung und Identificirung der Gottheiten verschiedener Völker auf dem höhern oder niedern Grade der Aehnlichkeit, auf der Uebereinstimmung wesentlicher oder unwesentlicher Merkmale. In dieser Hinsicht ist es für uns, wenn wir bei Griechischen Schriftstellern fremde Gottheiten mit Griechischen Namen bezeichnet finden, von besonderer Wichtigkeit, dasjenige Merkmal aus den übrigen abstrahirt zu haben, das sie als das hauptsächlichste und eigenthümliche mit dem Begriffe verbinden. Wenn daher z. B. Herod. I. 131. VII. 40. von einem Persischen Zeus spricht, welchen wir für den Ormuzd der Perser halten müssen, so dürfen wir deswegen nicht annehmen, daſs sich die Uebereinstimmung weiter ausdehnt, als auf das Hauptmerkmal, daſs Ormuzd beiden Persern ebenso der höchste und oberste Gott ist, wie es Zeus den Griechen ist. Wenn er die Babylonische Myllitta, die Arabische Alitta, die Persische Mitra mit der Griechischen Aphrodite identisch nennt, so dürfen wir uns keine andere Aphrodite denken, als diejenige, welche die groſse weibliche

Natur-Gottheit selbst ist. Wenn er III. 8. von einer Arabischen Urania (die Urania Aphrodite I. 105.) von einem Arabischen Dionysos spricht, so würden wir uns eine ganz unrichtige Vorstellung machen, wenn wir die Aphrodite und den Dionysos im gewöhnlichen Sinne der Griechen verstehen wollten, und nicht an die grofse Himmelskönigin und namentlich an denjenigen Dionysos dächten, der auch der Gott der Unterwelt ist cfr. Herod. II. 123. Und wie sollte vollends eine Vergleichung der Griechisch-römischen und Celtisch-germanischen Gottheiten, wie bei Cäsar und Tacitus möglich seyn, ohne dafs bei aller Heterogenität der Begriffe und Namen, welche, wenn sie auch gleich öfters nur eine scheinbare war, dem Römer doch für eine wirkliche galt, wenigstens Ein wesentliches Merkmal bei beiden festgehalten werden kann? Es kommt daher bei einer solchen Identificirung immer nur auf gewisse Hauptmerkmale an, und die Grade der Aehnlichkeit können sehr verschieden seyn. Am einleuchtendsten aber ist die Aehnlichkeit, wenn, was wir hier noch

3) bemerken wollen, uns ein äusserer Gegenstand gegeben ist, auf welchen sich die mythischen Wesen als ihre gemeinschaftliche symbolische Grundanschauung beziehen. Dieses Kriterium findet seine Anwendung besonders auf die Sonnen- Mond- Planeten- Elementen-Gottheiten. In dieser Hinsicht hält es auch Niebuhr R. G. Th. I. S. 94. Anm. für sehr wahrscheinlich, dafs die Beziehung der Griechischen Gottheiten auf die Altalischen dadurch entstanden, dafs man die, deren Namen derselbe Planet trug, für dieselben hielt: auf keine andere Weise konnte Venus auf Aphrodite gedeutet werden: daher ward Wodan Merkurius, Thor aber Mars (Tac. Germ. c. 9.) genannt, weil sie als Planeten dieselben Tage beherrschten. Da aber demungeachtet die Auffassung einer und

derselben Naturanschauung bei verschiedenen Völkern sehr verschieden seyn konnte, so giebt uns auch dieses Kriterium für sich gewöhnlich nur eine sehr relative Identität, und wir müssen daher immer mehrere Momente, innere und äussere Gründe, zusammennehmen, wenn eine wirkliche Identität mit dem möglich höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit von uns erkannt werden soll. Die wahre Aufgabe des Mythologen besteht also auch hier darin, sich nicht selbst durch eine einseitige Theorie zu binden, sondern mit naturgemässer Freiheit zu bewegen, und das Einzelne weniger durch sich selbst als durch das Ganze zu begründen.

Zweiter Abschnitt.

Zweites Capitel.

Ueber die Epochen des symbolisch-mythischen Glaubens.

Wie wir in dem vorhergehenden Capitel die historischen Elemente der Mythologie in ihrem räumlichen Auseinanderseyn betrachtet haben, so müssen wir sie nun auch ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge nach untersuchen, d. h. die Frage beantworten, durch welche Hauptveränderungen der symbolisch-mythische Glaube bei den einzelnen Völkern, die wir bereits als die wichtigsten angegeben haben, hindurchgegangen sey. Auf dem historisch-ethnographischen Gebiete haben wir die vorgefundenen Elemente durch die beiden Hauptmomente aller Mythologie, das Symbol und den Mythus in lezter Beziehung unterschieden: derselbe Gegensatz mufs es nun auch seyn, durch welchen die Haupt-Epochen der zeitlichen Veränderungen der Mythologie, sowohl im Allgemeinen, als in ihren einzelnen Theilen, bestimmt werden, indem alles Einzelne nur insofern in die Mythologie gehört, als es entweder symbolisch oder mythisch ist. Dem Begriff nach ist das Symbol früher als der Mythus, indem das Symbol zwar ohne den Mythus, nicht aber der Mythus ohne das Symbol seyn kann. Wenn sich aber einmal dieser allgemeine mythologische Gegensaz in einer bestimmten Mythologie in einer Reihe von Formen objectivirt hat, so kann das

Bestehende nur insofern einer zeitlichen Veränderung unterworfen seyn, als es sich dem einen oder dem andern Gliede des Gegensatzes bald mehr bald minder annähert. Um jedoch diese Hauptbestimmungen auf eine soviel möglich fruchtbare Weise benuzen zu können, müssen wir uns das Verhältnifs des Symbols und Mythus so vielseitig als möglich denken. Symbol und Mythus stehen beide wieder unter dem höhern Begriff des Bildes. Jedes Bild ist aber nur insofern ein Bild, als wir die Idee von der äufsern Form der Anschauung zu unterscheiden vermögen, ist dieses nicht, so ist das Bild kein Bild von etwas, und daher eigentlich nichts. Indem wir nun aber das Bildliche des Mythus nur dadurch auf die ihm zu Grunde liegende Idee zurückführen können, dafs wir das Mythische in das Symbolische auflösen, und somit das Symbol die Vermittlung zwischen dem Mythus und seiner Idee ist, so ist offenbar die Möglichkeit die ursprüngliche Bedeutung des Bildes zu vergessen, und die Idee in der Form untergehen zu lassen, für den Mythus weit gröfser, als für das Symbol, und wenn auch gleich das Symbol auf dieselbe Weise zum blofsen Idol werden kann, so ist doch eine solche Periode des symbolisch-mythischen Glaubens, aus welcher der ideale Inhalt des Symbols und des Mythus verschwunden ist, und das blofse Bild für das Wesen der Sache genommen wird, auch keine andere als eben die rein-mythische, und es stellt sich uns also jener Gegensaz durch seine Beziehung auf Bild und Idee von einer neuen Seite dar. Der religiöse Mythus aber, wenn er auf dem Punkte ist, sich seines Zusammenhangs mit dem Symbol oder Bilde, und daher auch mit der Idee, völlig zu entäufsern, trägt, wofern nur das religiöse Gefühl lebendig und positiv fortwirkt, den Keim einer höhern Entwicklung in sich, und ist im Begriff aus dem Kreise der blofsen

symbolischen Natur-Anschauung in das Ethische hinüberzustreben. Er bildet so diejenige Seite seines Wesens aus, nach welcher er dem Symbol nicht mehr untergeordnet ist, sondern über demselben steht, und ein religiöses Leben ahnet, das eine höhere Bedeutung hat, als das für ihn bedeutungslos gewordene und erstorbene Leben der Naturreligion. Es giebt daher auch eine solche Periode des mythischen Glaubens, in welcher das religiöse Leben ein Verlangen empfindet, aus den Schranken der Natur und der Creatur erlöst zu werden, um mit der Schrift zu reden, zur wahren Freiheit der Kinder Gottes, und jener Gegensaz zwischen Symbol und Mythus erscheint uns demnach auch als der Gegensaz der reinen Naturreligion und einer solchen Naturreligion, in welcher der Keim der rein-ethischen Religion sich zu regen beginnt, obgleich freilich nur so, daſs er in dem ihm fremdartigen Boden noch nicht zu seiner freien und selbstständigen Entwicklung gelangen kann. Der Mythus hat demnach in seiner Entfernung vom Symbol eine doppelte Seite, eine negative und positive, jene, sofern ihm die Idee mit der Form zusammenfällt, diese, wenn ihm aus seiner Form eine neue Idee aufgeht. Das Leztere ist aber eigentlich eine völlige Ablegung des mythischen Wesens, und die Idee ist der Psyche gleich, die ihrer Hülle entbunden auffliegt. Die Idee hat sich der Form überhoben, und es entsteht nun diejenige Ansicht, welche sich mit der bildlichen Versinnlichung nicht vertragen kann, und sich allein an die Erkenntniſs durch die Begriffe hält, d. h. die rein-philosophische, die der symbolisch-mythischen ebenso entgegensteht, wie der Verstand der Phantasie, der Begriff dem Bilde. Der Uebergang dazu aber geschieht, wie wir auch schon früher gesehen haben, vom Mythus aus, wenn dieser ſeinen höhern Ur-

sprung vergessen hat, und daher überhaupt die ganze Symbolik und Mythologie nur als das willkührliche Spiel der Einbildungskraft erscheint, das von der durchdringenden Schärfe des Verstandes leicht in ein Nichts aufgelöst werden kann, oder höchstens nur soviel Werth uud Gehalt hat, als ihm der Verstand aus seiner eigenen Fülle überlassen will. Allein die wahre philosophische Erkenntnifs wird bald auf die Ueberzeugung kommen müssen, dafs auch die Begriffe des Verstandes ein unzureichendes Maas für das Ideale sind, und wenn sie diese selbst nur als Formen ansieht, von welchen der Inhalt mit Bestimmtheit unterschieden werden mufs, wofern nicht die Form die Idee erdrücken soll, so wird sie leicht auch einer andern für den gleichen Zweck bestimmten Form, der bildlichen, ihre vollkommene Rechtfertigung widerfahren lassen, und wohl sogar eine gewisse Nothwendigkeit zugestehen, und zwar in dem Grade um so mehr, je mehr sie das innere Wesen und die ursprüngliche Thätigkeit des Geistes zu erforschen, als ihre erste und wichtigste Aufgabe erkennt. Eine solche Philosophie wird selbst den Gebrauch der Symbole nicht verschmähen, und sich gerade diejenigen am liebsten zueignen, in welchen eine tiefe ideale Bedeutung sich ausspricht. Wir sehen also ein doppeltes Verhältnifs der Philosophie und Mythologie, ein feindliches und ein freundliches, und es dient uns auch dies dazu, um verschiedene Perioden nach ihrem wesentlichen Character zu bezeichnen. Der Periode der Entzweiung der Philosophie und Mythologie geht aber immer eine solche Periode voran, in welcher beide nur in und mit einander bestehen, ohne dafs wir noch die beiden entgegengesezten Richtungen deutlich auseinander gehen sehen. Haben sich aber einmal die beiden Elemente von einander gelöst, und, indem sie nach unabhängi-

ger Selbstständigkeit streben wollen, wie wenn es kein höheres Gesez über ihnen gäbe, sich feindlich einander gegenübergestellt, so folgt dann auch wieder die Einsicht, daſs sie sich selbst in ihrem wahren Wesen dann erst recht verstehen, wenn sie sich ihrer höhern Einheit und Verwandtschaft bewuſst werden, und sich bei aller Verschiedenheit der Richtung in friedlicher Eintracht mit einander auszusöhnen suchen. Angeknüpft aber wird dieses Einverständniſs der Philosophie mit der Mythologie immer an eine richtige Erkenntniſs des Symbols und des Verhältnisses, in welchem in ihm Idee und Bild zu einander stehen sollen, und wenn daher der Mythus, sobald er sich von seiner eigenen Grundlage im Symbol entfernt, und sich selbst fremd wird, zu der Entzweiung der Philosophie mit der Symbolik und Mythologie die Veranlassung gibt, so muss das Symbol wieder in die Mitte treten, um den vergeblich in eitlem Wahne begonnenen Kampf in Frieden zu schlichten. Es kommt demnach auch dieser Gegensaz, zwischen der Philosophie und Mythologie, wenn er auch gleich in einem erweiterten und gröſsern Verhältniſs, gleichbedeutend mit dem Gegensaz zwischen der Vernunft und der Offenbarung, zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, über das eigentliche Gebiet des Symbols und Mythus hinauszugehen scheint, doch wieder, weil die Erkenntniſs durch Begriffe und durch Bilder, d. h. die philosophische und die symbolisch-mythische, nur der Form nach verschieden, aber dem Inhalt nach Eins ist, auf den in den Begriffen des Symbols und des Mythus enthaltenen Gegensaz zurück, sobald nemlich der eine dieser Begriffe auf eine einseitige Weise aufgefaſst, und statt des wahren ursprünglichen Gegensazes ein solcher angenommen wird, der eigentlich gar nicht statt finden kann. Was wir so eben über das Ver-

hältnifs der Philosophie und der Mythologie bemerkt haben, kann nur mit einem andern Ausdruck auch als die Unterscheidung der esoterischen und exoterischen Seite der symbolisch-mythischen Religion bezeichnet werden. Die exoterische oder populäre Seite ist immer die rein-mythische, und nur diese ist es, mit welcher die Philosophie in das Verhältnifs einer Opposition treten kann, während die esoterische, die durch den tiefen Gehalt der Idee und die Innigkeit der Gefühls-Erregung sich an die ursprüngliche Bedeutung des Symbols so nahe als möglich anzuschliefsen sucht, mit der wahren Philosophie immer in Einklang seyn wird. Endlich müssen wir auch noch, da das in der Mythologie sich aussprechende religiöse Bewufstseyn sich hauptsächlich in der Vorstellung von dem Wesen der Gottheit objectivirt, auf den Gegensaz zwischen Monotheismus und Polytheismus Rücksicht nehmen. Auch diese beiden Formen sind Momente, durch die wir den Character einer Periode von einer andern unterscheiden können. Aber auch sie sind nur eine andere Auffassung und Darstellung desselben Gegensazes, von welchem in lezter Beziehung hier immer die Rede seyn mufs. Das eigenthümliche Merkmal des Symbols ist die Einheit, die Differenz das des Mythus. Da die persönlichen Wesen, die der Mythus aufstellt, wie aus dem Verhältnifs des Symbols zum Mythus erhellt, nur als personificirte Naturkräfte angesehen werden können, so ist es am Ende nur die Eine Natur, in deren Schoos das nur scheinbar persönliche Leben aller dieser Wesen zurückfällt, und die Natur ist das einzige und höchste Symbol, in welchem sich die Idee des Absoluten unter dem Character einer absoluten Natur-Nothwendigkeit darstellt. Will dagegen der Mythus die Vielheit seiner

persönlichen Wesen zur absoluten Einheit der Person erheben, so übersteigt er den Boden der Natur mit einem Begriffe, nemlich dem der absolut freien Person, der nicht mehr in den Kreis der reinen Naturreligion, in welchem er sich bewegen soll, fallen kann. Er kann daher jener Einheit, die allerdings auch seine Aufgabe ist, nur dadurch nahe kommen, daſs er sie immer wieder zugleich als eine Vielheit darstellt, deren Bedeutung nur insofern eine bildliche seyn kann, als sie in der Reihe der Natur-Anschauungen den lezten Grund ihrer Realität hat, oder, wenn er auch seine Vielheit in der Einheit aufgehen läſst, so ist es doch immer nur die Natur-Einheit, die er unter dem Bilde einer Person auffaſst, in welcher Freiheit und Nothwendigkeit, persönliches und Naturleben, und somit auch der Character des Symbols und der des Mythus in einer nicht mehr unterscheidbaren Identität zusammen fallen.

Nehmen wir nun alle diese Momente zusammen, den Gegensaz des rein Formalen und Idealen, des Natürlichen und Ethischen, des rein Philosophischen und Symbolisch-mythischen, des Exoterischen und Esoterischen, des Monotheismus und Polytheismus, so stellt sich uns immer wieder derselbe allgemeine Gegensaz des Symbols und des Mythus dar, der bald mit dieser, bald mit jener Modification den Character der verschiedenen Perioden des mythischen Glaubens bestimmt, und die beiden Hauptformen enthält, unter welchen allein alle zeitlichen Veränderungen in dem ganzen Umfang jenes religiösen Gebiets zur Erscheinung kommen können. Es entsteht uns nun aber, nachdem wir die Veränderungen des mythischen Glaubens in ihrem zeitlichen Verlauf unter einen allgemeinen Gesichtspunct zu bringen gesucht haben, die weitere Frage, welches Glied jenes Gegensazes wir als das erste der ganzen Reihe der

Entwicklung zu sezen haben, oder um dieser Frage sogleich nach ihrer wesentlichsten Beziehung einen bestimmten Inhalt zu geben, ob der symbolisch-mythische Naturglaube mit Monotheismus oder Polytheismus angefangen habe, eine Frage, welche, wie bekannt ist, auch einen der Puncte ausmacht, um welche sich die bedeutenderen Differenzen der neuern Mythologie herumdrehen. Die Beantwortung derselben bedarf, obgleich sich schon im Allgemeinen aus unserer ganzen Ideen-Reihe ergibt, auf welche Seite hin die Entscheidung fallen werde, dennoch einer mehrfachen nähern Bestimmung. So gewifs es zwar ist, dafs dem logischen Verhältnifs nach das Symbol dem Mythus immer vorangehen mufs, so greifen doch in der äufsern zeitlichen Entwicklung sogleich beide Elemente auf das innigste in einander ein, und wenn wir auch bestimmt das Symbol als das Frühere annehmen wollen, so entsteht ja eben die Frage, ob diese Symbolik den niedrigsten oder höchsten Begriff des Göttlichen in sich ausgedrückt, ob sie mit dem untersten Fetischismus, oder dem vollkommenen Monotheismus angefangen habe. Es erhellt von selbst, dafs wir damit ebenso historisch auf den ursprünglichen Zustand des Menschen überhaupt zurückgetrieben werden, wie es bei der verwandten Frage des vorigen Capitels geographisch geschehen mufste. Was nun diese Frage betrifft, so glauben wir zwar, dafs die beiden Ansichten, die hierüber stattfinden können, von welchen die eine die geistige Thätigkeit des ersten Menschen nur als eine erworbene ansieht, die andere anerschaffene Fertigkeiten sezt, die eine den Menschen aus einem thiergleichen Instinctleben hervorgehen, die andere mit ursprünglicher Vollkommenheit auftreten läfst, in die Reihe der Antinomien gehören, von welchen weder die eine noch die andere auf eine positive und anschauliche Vorstel-

lung gebracht werden kann. Dagegen kehrt das Bedürfniſs, sich über diese Aufgabe zu verständigen, doch immer wieder zurück, und es bleibt daher kein anderer Ausweg übrig, als dieser: da sowohl die eine als die andere dieser Ansichten, auf einen bestimmten Begriff gebracht, als eine einseitige und für die Erklärung unzureichende Theorie erscheint, sich eine solche Vorstellung zu bilden, welche in der Mitte schwebend zwischen den abweichenden Meinungen diejenige Allgemeinheit und Unbestimmtheit hat, welche nöthig ist, um sowohl eine Erklärung zu geben, als auch durch Vermeidung eines zu bestimmten Begriffs der Einseitigkeit der Theorie zn entgehen. Wie wir daher die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen nur als die Indifferenz aller in der zeitlichen Entwiklung möglichen Differenzen uns vorstellen zu müssen glauben, wofür wir die öfters gebrauchte Formel, die ersten Menschen seyen als erwachsene gutartige Kinder anzusehen, wenn sie nur nicht als positiv bestimmter Begriff, sondern gleichsam nur als Schema eines Begriffs gelten soll, nicht unangemessen finden können, ebenso halten wir auch weder die unterste Stufe des Fetischismus, noch die höchste des Monotheismus für die ursprüngliche, sondern nur einen solchen Monotheismus, der von beiden Seiten des Gegensazes gleich weit entfernt ist. Den Fetischismus als das Erste zu seyn, müssen wir neben der abstoſsenden Unwürdigkeit dieser Vorstellung schon für das Gefühl, und der dem Menschen natürlichen Ehrfurcht vor der Heiligkeit seines Anfangs für völlig ungenügend erklären. Der Uebergang aus dem thierähnlichen Zustand eines dumpfen Instinctes in das Bewuſstſeyn des menschlichen Daseyns wäre doch wiederum nichts anders, als ein absolut erster Anfang, welchen eben diese Vorstellungsweise in das Unbestimmbare zurückschieben

will, und zudem für uns, die wir mit Hülfe der menschlichen Gesellschaft den Menschen zum Menschen werden sehen, völlig unverständlich. Einen vollkommenen Monotheismus aber als allerersten Anfang anzunehmen, ist ebenso undenkbar, und in einem offenbaren Widerspruch mit den vernunftgemässen Anforderungen an die eigene Selbstthätigkeit des Menschen bei der Entwicklung seiner geistigen Fähigkeiten. Ein solcher Monotheismus müfste auf der Voraussezung einer göttlichen, dem ersten Menschen gewordenen Offenbarung im strengsten Sinne beruhen, deren Empfänglichkeit hinwiederum eine solche Entwicklung der geistigen Selbstthätigkeit des Menschen voraussezte, welche die Nothwendigkeit jener göttlichen Offenbarung wieder aufheben würde. Den Menschen aber gleich anfangs mit einer bereits völlig entwickelten geistigen Selbstthätigkeit zu sezen, ist eine Vorstellungsweise, welche sich ebenso wenig als die entgegengesezte mit zureichenden Gründen behaupten, und zu einem deutlich bestimmten Begriff ausbilden läfst. Wir kommen daher immer wieder auf die Annahme zurück, was dem ersten Menschen anerschaffen war, kann nur die Anlage zu der eigenen selbstthätigen Entwicklung seiner geistigen Fähigkeiten gewesen seyn, das einfache Bewufstseyn des Göttlichen überhaupt, das zu der Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört, und das wir nur insofern Monotheismus nennen können, sofern die Vorstellung des Göttlichen als ein völlig Ungetheiltes durch keine Merkmale Unterschiedenes die Gesammtheit des Bewufsteyns erfüllte, der reinen aller Abstraction und Reflexion vorangehenden Anschauung vergleichbar, und gleichlaufend dem Zustand unbefangener Unschuld, der von dem Guten so wenig weifs als von dem Bösen. Die Innigkeit des unmittelbaren Gefühls ersezte, was der Klarheit des

Bewufstseyns noch mangelte, welche erst durch individuelle Beschränkuug und Concentrirung gewonnen werden kann, während jenes ursprüngliche Bewufstseyn auch insofern als ein noch völlig ungeschiedenes gedacht werden mufs, sofern es nicht sowohl das Bewufstseyn getrennter Individuen, als vielmehr das ursprüngliche und gemeinschaftliche über alle Individualität und historische Völker- und Menschen-Trennung hinausliegende Bewufstseyn der Gesammtheit, des ganzen Geschlechts war, in welchem das Einzelne mit dem Ganzen, und das Ganze mit dem Einzelnen noch in einer Einheit begriffen war. Es bedurfte zwar allerdings auch schon dieses religiöse Bewufstseyn der Hülfe der äufsern Anschauung, wie aber das Leben des Menschen überhaupt noch mit dem Leben der Natur in die Einheit des Seyns zusammenflofs, so war auch die Eine und ungetheilte Natur der Spiegel, in welchem der Mensch das Göttliche erblickte, und in welchem sich ihm sein eigenes Bewufstseyn reflectirte. Diese durch Reflexion gebildete Vorstellung stimmt auch vollkommen zusammen mit der ältesten Menschengeschichte, soweit diese darüber Auskunft geben kann, und wir finden von dieser Seite gewifs keinen Grund von der aufgestellten Ansicht abzugehen. Die meisten der uns bis jezt bekannt gewordenen Ueberlieferungen der ältesten Völker wissen nichts davon, dafs das früheste Leben der Menschen nichts anders gewesen sey, als der Zustand einer sich selbst überlassenen Thierheit, sie reden vielmehr einstimmig von einem erst verschwundenen Glück einer seligen Vorzeit, eines goldenen Zeitalters, in welchem der Mensch sich noch der innigsten und unmittelbarsten Gemeinschaft mit der Gottheit erfreute. Und wenn neuere Forscher sich ihre Vorstellung von den ersten Anfängen des Menschengeschlechts nach dem Vorbilde erst spät

entdeckter wilder Völkerschaften entwerfen wollten, so beruht dies auf der völlig unerwiesenen Voraussezung, daſs diese nach so vielen Jahrhunderten noch das unentstellte Bild der ursprünglichen Menschheit an sich tragen, vielmehr macht alles die Annahme weit wahrscheinlicher, daſs sie sich in ihrer jezigen Verwilderung von dem ursprünglich bessern Zustand am weitesten entfernt haben, und demnach auch ihr sogenannter Fetischismus nur als eine Verdunklung des einst reinern religiösen Bewuſstseyns anzusehen sey *). Auf der andern Seite aber enthalten jene al-

*) Eine selbst im Fetischismus noch durchschimmernde Spur eines frühern Monotheismus enthält z. B. die merkwürdige Sage der Ashantee in Hochafrika s. Ritter Erdkunde I. Th. S. 326. „Am Anfang der Welt schuf Gott drei weiſse und drei schwarze Männer, und ebensoviele Frauen, und lieſs ihnen, damit sie später keine Klage führten, die Wahl von Gut und Uebel. Eine groſse Kalabasche (Flaschenkürbis) ward auf die Erde gesezt, und ein versiegeltes Papier, und Gott gab den Schwarzen die erste Wahl. Sie nahmen die Kalabasche, weil sie glaubten, diese enthalte alles, aber beim Oeffnen fanden sie nur ein Stück Gold, ein Stück Eisen, und andere Metalle, deren Gebrauch sie nicht kannten. Die Weiſsen öffneten nun das versiegelte Papier, und das sagte ihnen alles. Gott lieſs die Schwarzen nun im Gebüsch, und führte die Weiſsen nach dem Meere zu. Da gieng er alle Nacht mit ihnen um, und lehrte sie ein Schiff bauen, das sie in ein anderes Land führte, von wo sie nach langer Zeit mit vielen Waaren zurückkamen, um mit den Schwarzen zu handeln, die ohne diesen Umstand das erste Volk der Erde gewesen seyn würden. Dieser Abfall der Schwarzen von Gott, der die Weiſsen lieber hatte, als die Schwarzen, machte, daſs sich diese zu den untergeordneten Geistern und Fetischen wendeten, die den Flüssen, Wäldern, Bergen vorsizen.“ Schöne Bemerkungen über die Ansicht, daſs der vollkommnere Zustand dem unvollkommneren vorangegangen sey, finden sich in G. F. Bockshammer's Offenb. und Theol. Stuttg. 1822. S. 60. sq. Die entgegengesezte Ansicht einer Entwicklung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen hat neuestens am meisten ausge-

ten Ueberlieferungen auch nichts, was uns einen höheren und vollkomneren Grad des religiösen Bewuſstseyns anzunehmen nöthigte, als wir nach den obigen Bestimmungen voraussezen zu dürfen glauben. Was uns die ehrwürdigste und älteste aller Urkunden, die Genesis, von der uranfänglichen göttlichen Offenbarung, und von dem Umgange Gottes mit den Menschen erzählt, wovon anders können wir es, wenn wir uns eine der Gottheit würdige Vorstellung machen wollen, verstehen, als von jenem reinen und einfachen Gottesbewuſstseyn, das in jener patriarchalischen Zeit noch mit dem unmittelbaren Lebensgefühl des Menschen verschmolzen war, und überall in der Natur die Nähe und die Spuren der waltenden Gottheit sah und erkannte. Wir sehen hier ganz jenen Monotheismus, wie er das reine Erzeugniſs des ungetrübten, unmittelbaren, kindlichen Gefühls des Göttlichen ist. So wenig darf es uns also befremden, wenn wir auch anderswo gerade in den ältesten Ueberlieferungen der Religionsgeschichte Spuren eines anfänglich reineren monotheistischen Glaubens vorfinden, daſs wir es vielmehr nur als eine natürliche Bestätigung einer von selbst schon sich ergebenden Annahme ansehen müssen, durch welche allein in diesen Theil des historischen Wissens Einheit und Zusammenhang gebracht werden kann.

Wenn wir uns aber jenen ursprünglichen Zustand des Menschen als eine Indifferenz vorstellen, oder als die im unmittelbaren Gefühl bestehende Einheit

führt Link, die Urwelt und das Alterthum, erläutert aus der Naturkunde. Berlin 1821. indem er drei Hauptstämme annimmt, den Negerstamm, den mongolischen und den kaukasischen, und den ersten wegen seiner gröſsten Annäherung an den Thierorganismus für den ursprünglichen hält. Es ist aber leicht zu sehen, daſs unsere Frage nicht auf dem bloſsen Standpunct der Naturgeschichte zu beantworten ist.

eines gemeinschaftlichen Bewufstseyns, so kann die daraus hervorgehende Entwicklung nur als ein steter Fortgang zur Differenz gedacht werden, durch welche hindurch die bewufstlose Einheit allmälig zur selbstbewufsten und individuellen erhoben wird. Die ursprüngliche Einheit des Bewufstseyns wird ein mehr und mehr durch Begriffe getheiltes Bewufstseyn, und die Eine symbolische Anschauung gestaltet sich zu einer Mehrheit verschiedenartiger Symbole, und so entwickelt sich dann auch historisch aus dem anfänglich einfachen Monotheismus, in welchem Begriff und Anschauung, Gott und Natur, noch völlig Eins waren, der formenreiche Polytheismus und Natur - Pantheismus der einzelnen getrennten Völker, wie wir ihn bereits nach den verschiedenen Stufen des religiösen Bewufstseyns, und nach den verschiedenen Arten seiner bildlichen Versinnlichung psychologisch zu entwickeln gesucht haben. Je weiter allmälig das Menschengeschlecht sich über die Erde verbreitet und in verschiedene einzelne Stämme und Völker sich absondert, die durch ihre Lebensweise *) und ihre Schicksale sich immer weiter entfernen, desto gröfser und bedeutender werden auch die Veränderungen, die ihre religiösen Vorstellungen und Anschauungen erleiden. Eine historische Andeutung dieser wichtigsten Epoche, in welcher die Einheit des Geschlechtes in die Besonderheit der Völker, der Monotheis-

*) Merkwürdig ist in dieser Beziehung besonders der Unterschied zwischen dem nomadischen und agrarischen Leben auch für die Religion. Schon in der ältesten Urkunde, der Genesis, in der Geschichte Abels und Kains kommen beide Lebensarten in Beziehung auf Religion vor. Aus der Natur der Sache selbst ergibt sich die Richtigkeit der Behauptung, dafs die Wandelbarkeit des Nomadenlebens dem Polytheismus ebenso beförderlich sey, wie die Stetigkeit des agrarischen Lebens dem Monotheismus, s. Creuzer Symb. und Myth. I. Th. S. 154. sq.

mus in den Polytheismus übergieng, finden wir in der merkwürdigen eine tiefe Wahrheit enthaltenden Erzählung der Bibel, Gen. XI. 1. sq. daſs einst alle Welt einerlei Zunge und Sprache hatte, der Herr aber herniederfuhr, und die Sprache verwirrte, daſs keiner des andern Sprache verstund, und sie zerstreute in alle Länder*). Ist die Sprache nur der Ausdruck des denkenden Geistes, oder des Bewuſstseyns, so war demnach auch nach dieser biblischen Urkunde ursprünglich eine Periode, in welcher noch die Welt in der Einheit eines gemeinschaftlichen Bewuſstseyns verbunden war, und auf diese folgte erst die Periode des auseinandergehenden Bewuſstseyns, der Zerstreuung und Vereinzelung, in welcher die Völker, in immer gröſsere Fernen getrieben, in Sprache, Sitten und Vorstellungen sich fremd wurden,

*) Mit dieser biblischen Erzählung von der Verwirrung der Sprachen, und der daraus erfolgenden Trennung der Völker kann der afrikanische von Sallust Jugurth. 18. mitgetheilte Mythus zusammengestellt werden, in welchem die Absonderung der einzelnen Völker von der ursprünglichen Einheit so erklärt wird: Postquam in Hispania Hercules, sicuti Afri putant, interiit, exercitus ejus, compositus ex variis gentibus, amisso duce ac passim multis, sibi quisque imperium petentibus, brevi dilabitur. So geht überall erst aus der Einheit das getheilte, feindlich geschiedene Völker-Leben hervor. Das ist die Ausscheidung des Volks-Gottes von der abgöttischen Heiden-Welt, die Trennung des Hellenen vom Barbaren, der Kampf, zu welchem sich Jran gegen Turan erhebt, welcher, wie die Perser-Sage meldet, daher entstund, daſs, nachdem der alte Feridun die Herrschaft unter seine drei Söhne Tur, Selem und Jyran getheilt hatte, die beiden erstern sich mit dem dritten jüngern Bruder, den der Vater am besten bedacht hatte, entzweiten, und ihn ermordeten. Ritter Erd. Th. II. S. 53. Also ist auch hier wieder mit Bruderhaſs und Brudermord die Periode bezeichnet, womit erst die Geschichte beginnt, die soweit sie in unser empirisches Bewuſstseyn fällt, ohne Differenz nicht gedacht werden kann.

und zulezt nur als völlig isolirte aus dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt zersprengte Glieder erscheinen, wie wir sie noch heutigen Tages gerade in denjenigen, Ländern am meisten finden, welche der oben nachgewiesenen geographischen Einheit des ältesten Menschensizes am fernsten liegen. In demselben Verhältniſs aber, in welchem die einmal begonnene Trennung und Verwirrung der Völker ins Groſse geht, muſs auch die ursprüngliche Idee des Göttlichen an innerer Realität verlieren. Je mehr sie dem lebendigen Mittelpunct des gemeinschaftlichen Bewuſstsyns, mit welchem das Bewuſstseyn jedes Einzelnen noch verschmolzen ist, entrückt wird, und der Subjectivität und Individualität einzelner getrennter und isolirter Volksstämme anheimfällt, desto mehr wird die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Idee durch die Zufälligkeit partikulärer Vorstellungen aufgehoben. Die Idee des Einen Gottes, so vielfach getheilt und beschränkt, als aus dem Einen Urvolk einzelne Völker sich absondern, zerfällt in eine Mehrheit von Götter, die je individueller, localer, zufälliger sie sind, der Wahrheit der Idee um so unvollkommener entsprechen; die bildliche Form, die um so idealer ist, je allgemeiner sie ist, wird in dem Grade das religiöse Bewuſstseyn verunreinigen und verdunkeln, je beschränkter, concreter und sinnlicher sie ist, und das Symbol wird sich so in das Idol umwandeln. So geht aus der Trennung der Völker Polytheismus, Idololatrie und Fetischismus auf eine sehr natürliche Weise hervor. Soll aber diese Trennung und Vereinzelung, dieses stete Auseinandergehen der ursprünglichen Einheit nicht zu völliger Auflösung führen, und ungeachtet aller Verdunkelungen des religiösen Bewuſstseyns die geistige Ausbildung der Menschheit ihren nothwendigen Gang fortgehen, so muſs auf der andern Seite auch wieder

ein Band erhalten werden, das die Vielheit an die Einheit anknüpft. Auf die Periode der Trennung und Zersplitterung der Völker, und der damit verbundenen Verdunklung und Versinnlichung des religiösen Bewuſstseyns, folgt immer auch wieder die Periode einer Reform, in welcher der Polytheismus zum Monotheismus vergeistigt wird, und das in so verschiedenen einzelnen Radien an eine ferne Peripherie getriebene Bewuſstseyn zu seinem lebendigen und gemeinschaftlichen Mittelpunct zurückstrebt, um einen neuen und zwar erweiterten Kreis seiner Entwicklung zu beschreiben. Die sinnliche Macht des Bildes wird zurückgedrängt, und die Idee des Göttlichen wieder in ihre Würde eingesezt, und es erfolgen dann diejenigen Modificationen des symbolisch-mythischen Glaubens, von welchen wir gleich im Anfang dieses Capitels gesprochen haben. Es sind demnach drei Hauptperioden, welche wir in der Geschichte des symbolisch-mythischen Glaubens und der Religions-Geschichte überhaupt von dem allgemeinen Gesichtspunct aus unterscheiden können:

I. Die Periode der ursprünglichen Einheit des religiösen Bewuſstseyns, Monotheismus dem Gefühl nicht der Reflexion nach.

II. Die Periode des entzweiten mehr und mehr getheilten Bewuſstseyns, in welcher die Einheit in der Vielheit zu verschwinden scheint, aus dem Monotheismus auch der Polytheismus hervorgeht, und mehr und mehr das Symbol zum Idol wird, und der Mythus dem Symbol sich entfremdet.

III. Die Periode einer Reform, welche bald still und geräuschlos, bald gewaltsam und blutig vor sich geht, immer aber den Zweck hat, die Idee wieder über das Bild zu erheben, den Mythus zum Symbol, den Polytheismus zum Monotheismus, das Aeussere zum Innern zurückzulenken, und jener Einheit die

anfangs mehr nur bewuſstlos im Gefühl gegeben war, nun auch soviel möglich durch die Reflexion des Verstandes nahe zu kommen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen heben wir nun einige der bedeutenderen Momente aus der Religions-Geschichte derjenigen Völker heraus, die wir als die Repräsentanten des symbolisch-mythischen Glaubens bereits bezeichnet haben.

In Indien begegnen uns gleich anfangs in der Zeit, in welcher wir zum ersten Mal mit dem Volke näher bekannt werden, zwei Religions-Systeme, der Brahmaismus und der Buddhaismus, über deren Verhältniſs zu einander die Meinungen noch immer getheilt sind. Wie der eine Hauptstamm sich westlich und südlich ausgebreitet hat, so ist der andere (wenigstens in einer jüngern Form, in dem Jahrhundert vor und nach der Geb. Chr.) hauptsächlich im Osten und beinahe im ganzen Norden herrschend geworden. Der Buddha der Indier und der Cingalesen der Insel Ceylon ist auch der Gautama der Burmanen, Kodom, oder Samano Gotama, Somono Kodom (d. h. der allein heilige Gott) der Siamer, der Fo der Chinesen, Schaka der Japaner, But der Tibetaner und Tataren, auch Maha-Muni der grosse Lehrer, Dherma Radscha (König Hermes) der Butanen und Hindostaner, Schiga-Muni der Kalmüken. Charakteristisch ist für dieses System in den Ländern, wo es einheimisch geworden ist, die Aufhebung des Kastenwesens und die Lehre, daſs die Materie ewig und unabhängig von Gott sey, und die Welt durch Nothwendigkeit oder Zufall zerstört und wieder gebildet werde, gemeinschaftlich aber ist ihm mit dem Brahmanischen System die Lehre der Seelenwanderung, und diese ist es wohl auch, in welcher wir noch am besten die Grundwurzel der beiden Stämme, die sich neben einander ausgebreitet haben, wahrnehmen können. Das innere

Wesen des Brahmaismus ist, wie sich uns späterhin deutlicher ergeben wird, idealistischer Art. Der Mensch ist Brahma und wird Brahma, das Wesen des Geistes ist sogleich in die Ichheit gesezt, und demnach auch die Welt nur ein Gebilde, das keine Realität in sich selbst hat. Es ist dies, da sich hier alles zu Bildern gestaltet, die Ansicht der Phantasie. Tritt nun aber an die Stelle derselben die Ansicht des reflectirenden Verstandes, so wird das Wesen des Geistes, da es einmal nicht in das absolut reale Wesen der Gottheit gesezt ist, sich ebenfalls nur darstellen als eine Metempsychose der Individuen, und die Welt, wenn sie aufgehört hat, als ein Gebilde der Phantasie construirt zu werden, und noch Realität haben soll, kann sodann dem kalten Verstand nur als die erstarrte Materie erscheinen, und diese selbst muſs nun, da der Geist in der Metempsychose nur als ein dämonisches Wesen gedacht ist, zur ewigen und absoluten Materie werden. Es ist also ein und dasselbe System, und der Unterschied besteht nur darin, was die lezten Principien betrifft, daſs, was der Brahmaismus mit der bildenden und in sich selbst lebendigen Phantasie auffaſst, im Buddhaismus die Ansicht des kalten leblosen Verstandes ist. Daher gehört auch der Buddhaismus, wenigstens wie er sich in seiner spätern Form gestaltet hat, der Natur der Sache nach, nicht in das Gebiet der Mythologie, denn wo der Geist nicht die Materie belebt, und die Natur nicht der Spiegel des über ihr erhabenen Geistes ist, da ist die Mythologie ebensogut ausgeschlossen, wie die Religion selbst. Von diesem Gesichtspunkt aus kann der Buddhaismus, so gewiſs als keine religiöse Ansicht mit der Verirrung des Atheismus anfängt, nur als das spätere System angesehen werden, (wofür er auch gewöhnlich erklärt wird, wie namentlich auch von Hammer in den Wiener Jahrb. 1818. II. Bd.) als das Erzeugniſs

einer Periode, in welcher die immer erst später sich entwickelnde Reflexion des Verstandes das ursprüngliche Leben der Phantasie zurückgedrängt, und sie in ihrer Richtung auf das Höchste und Absolute gelähmt hat. Eine andere Frage aber ist, ob nicht diese spätere Form des Buddhaismus von einer frühern unterschieden werden muſs, welche über den Brahmaismus hinaufzusezen ist, und überhaupt in einem andern Verhältniſs zu diesem steht? Auf diese Unterscheidung hat zuerst Ritter in seiner lichtvollen Vorhalle Europäischer Völkergeschichten aufmerksam gemacht, und mit Gründen die wir gröſstentheils schon im ersten Cap. dieses Abschnitts angeführt haben, eine neue für die älteste Religions-Geschichte höchst wichtige Ansicht des Buddhaismus aufgestellt. Gehen wir nämlich auf die ältesten urkundlichen Quellen zurück, so finden wir nach den Berichten der Griechen den Buddhaismus als ein bereits in dem Zeitalter Alexanders des Groſsen bestehendes Religions-System, indem Megasthenes die Anhänger desselben die Samanäer (Σαμαναιοι, nach Porph und Clem. Al. *Γαρμανες*, *Γερμανες* Strabo XV. Ed. Tsch. p. 121.) wie dann später auch von Clemens Al. Strom. I. 15. und Porphyr. geschieht, von den Brachmanen unterscheidet, und beide einander gegenüberstellt. Erscheint uns schon hier der Buddhaismus gleichzeitig mit dem Brahmaismus, so muſs auch der Ursprung beider wohl selbst mehrere Jahrhunderte über die Quellen unserer Geschichte hinaufreichen, und wenn wir nun auch die vorkommenden schwächern Spuren beachten, so dringt sich uns leicht die Ueberzeugung auf, daſs der Buddhaismus zwar nicht in seiner späteren Form, aber seinem innern Wesen nach, in Hinsicht dessen er ohnedies mit dem Brahmaismus hinwiederum sehr nahe zusammenfällt, wirklich ein älteres System seyn muſs. Nennt doch schon Herodot

I. 101. neben den Magiern auch die Budier zur Zeit des Dejokes oder Dschemschid, und eben dieser Buddha-Name ist es, welcher uns nach dem Obigen in einer höchst merkwürdigen Verzweigung bei den ältesten Germanischen und Scythischen Völkern und im ältesten Griechenland begegnet, und zwar meistens zugleich auch in Verbindung mit Merkmalen, die für den Buddhaismus characteristisch sind, namentlich der Idee der Seelenwanderung, und jenem milden, sanftmüthigen, friedlich frommen Sinn, der sich auch noch im spätern Buddhaismus durch die Aufhebung des Kastenzwangs und die Schonung der Thiere ausspricht. Dieser älteste Buddha ist der Eine Gott des ältesten einfachen Glaubens, welchen, als den Reinen und Milden, die Griechen Apollon, als wandernden Weg und Friedensgott, Herakles-Hermes, wegen der veredelnden Wiedergeburt Aristeas, und nach seinem ältesten Symbol, dem der Sonne, Koros-Helios genannt haben, und die weite Verbreitung des Buddha-Namens ist nur daraus zu erklären, daſs jener Glaube selbst in die Vorzeit hinaufreicht, wo die Elemente der Völker selbst noch ihrer gemeinschaftlichen Einheit näher lagen. Nach Hammers Meinung a. a. O. führt uns auch der Buddhaistische Religions-Name der Sarmanen, Germanen (die auch dieselben mit den *Γερμανοι* unter den Persern bei Herodot sind) welchen nach Clemens Al. die Priester Baktriens gehabt haben, in dieselbe merkwürdige Localität zurück, die wir bereits, als ältesten Siz der Cultur kennen gelernt haben, und der Mittelpunkt dieser ältesten Religion war Bamian, wo noch bis heute zwei colossale, thurmhoch aus Felsen gehauene Statuen des Buddha unter den Namen Surchbut und Chunbut, d. i. der rothe und graue Buddha, als alte Monumente, obwohl verstümmelt, doch unverrückt stehen ge-

blieben sind *). Was nun aber das Verhältnifs des ältern Buddhaismus zum Brahmaismus betrifft, so hat Ritter in der Vorhalle, man vergl. S. 28. sq. zu zeigen gesucht, dafs Vischnu der Erhalter der Welt, der Gott des Friedens, eben dieser alte Buddha selbst ist, so dafs nun dieser älteste obere Eine Gott aus dem frühesten Anfang auch in dem spätern System, und zwar selbst unter demselben Namen, unter dem Dogma der neunten Incarnation des Vischnu geblieben ist. Allein über dieser Uebereinstimmung dürfen wir nach denselben Untersuchungen die grofse Scheidewand nicht übersehen, die zwischen beiden Systemen besteht. Auf das Verhältnifs des Buddhaismus und Brahmaismus bezogen sich jene blutigen Kriege, die die älteste Mythologie und Tradition der Indier erwähnt, und in den grofsen Epopöen des Ramajan und Mahabharat verewigt hat, in den Kriegen der Koros und Pandos, der Götterhelden mit den Dämonen und Riesen, der Guten und Bösen, jene Kämpfe, durch welche die Anhänger des ältesten Religionscultus entweder im Lande, als knechtische Kasten verstofsen, jene jammervollsten unseligsten Geschlechter der Menschen wurden (Sudra, Paria), oder als Unreine, wie sie schon in Menus Gesezen vorkommen, nach der Zerstörung des Heiligsten aus der Heimath ihres Glaubens in die weite Welt verdrängt wurden, woraus sich die Erscheinung erklärt, wie das Brahminische Indien in Süden, Osten, Norden und Westen mit Buddhacultus umgürtet ward, indefs dieser aus dem Centrum, wo er nicht heimisch war, verlosch. Vorh. S. 26. **).

*) Nach Ritter Vorh. S. 449. ist auch die zweite uns bekannter gewordene Regeneration des Buddha ebendahin in den Norden der Perser und Baktrerlandes gegen das Scythenland hin zu verweisen.

**) Wenn man einen Nachhall dieser ältesten Religionskämpfe

Fragen wir nach den innern Gründen des Kampfes, nach der religiös-dogmatischen Differenz, die die Völker zu so blutigen Kriegen entflammte, so haben wir hier bereits Gelegenheit, jene oben aufgestellte

selbst noch in der Troischen Völkerfehde der Ilias zu vernehmen glaubt, so darf wohl mit noch gröfserem Recht die biblische Erzählung von Kains und Abels Opfer ohne Zweifel sogar als die älteste Urkunde dieses ältesten Factums der Religionsgeschichte angesehen werden. Nach Osten flieht Kain als Mörder seines Bruders heimathlos in dasselbe Land, wohin die aus Indien verstossene Tschin auswandern, deren Verwandtschaft mit ihm sein Name Kain (Chin, China) ohnedies nicht verbergen kann. Dafs der Bruder vor ihm fällt, ist nur ein scheinbarer Sieg, durch welchen die Sage nur den Abscheu gegen die unreinen, gleichsam mit Mord und Blut befleckten Anhänger des entarteten gottlosen Glaubens um so greller ausdrücken will, ein Sieg, der dem Unglückseligen, in die weite Welt Hinausgetriebenen nicht frommen kann. Ueber anderes, was bei Kain noch in Betracht kommt, vergl. man spätere Bemerkungen. Die biblische Sage hat, wie sie auch sonst pflegt, die allgemeine Orientatalische Begebenheit einerseits mehr aus dem allgemeinen menschlichen, anderseits aber auch mehr aus dem individuell Hebräischen Gesichtspunkt aufgefafst. Die religiöse Beziehung aber erhellt deutlich aus dem Opfer. Unwillkührlich müssen wir hier auch an den Hebräischen Joseph denken. Er ist der fromme, erleuchtete Liebling der Gottheit, aber auch der Unglückliche, Verstofsene, von den bösen Brüdern in die Fremde Dahingegebene. An seinem Namen hängen in Aegypten Institutionen, I. Mos. Cap. XLVII. die nicht erst mit der Zeit, und am wenigsten von einem Fremden eingeführt seyn können, sondern mit Volk und Staat gleich alt anzunehmen sind. Auch selbst die spätere Sage hat diesen Joseph als eine der universellsten Personen des Orients aufgefast. Die Hungersnoth veranlafst, wie die der Sage bei Herod. I. 94., Völkerwanderungen in den Tagen der Urzeit. Wir wissen wohl, dafs dies eine blofse Vermuthung ist, aber ist denn nicht blos auf dem Wege solcher Combinationen die in ihrer jezigen Form so isolirte Hebräische Sage in den allgemeinen Orientalischen Sagenkreis, welchem sie nach so vielen Merkmalen angehört, zurückzustellen, und so erst als die wichtigste Urkunde über

wichtige Unterscheidung, die das Verhältnifs der Idee zum Bilde betrifft, auf historisch gegebene Verhältnisse anzuwenden. Der Buddhacultus, ob er gleich in seiner ältesten Periode reiner und idealer gewesen seyn mufs, erscheint wenigstens später in enger Verbindung mit Idolencultus, (man denke an ihre grofsen Idole von Baumian, die colossalen Statuen von Metall, die bei allen Buddha-Dienern in Ostasien characteristisch sind, Ritters Erdk. Th. II. S. 897. an die Hellenischen Kolosse als Bilder des Koros, und überhaupt an den sinnlich gestalteten Cultus in den nördlichen und westlichen Ländern, wohin sich vorzüglich der Buddhacultus verbreitet hat, so dafs später bei den Anhängern des Islam Buddh die Hauptbedeutung eines Idols oder Gözen ganz allgemein erhalten hat, Ritter Vorh. S. 104.) und die Buddhaisten werden von den Braminen als unreine Idolendiener verachtet und gehafst. Diesem zufolge mufs wohl der Brahmaismus wenigstens in seiner jüngern uns bekannten Form als ein reformirendes System betrachtet werden, durch welches die Religion zu der reineren idealen Bedeutung wieder zurückgebracht wer-

die Periode der erst werdenden Völker wahrhaft zu benüzen? — Einen Anklang wenigstens an dieselbe Altorientalische Religionsfeindschaft scheint uns noch das Griechische Wort ξενος zu enthalten. Wir können nicht umhin, dieses Wort geradezu für den Orientalischen Religions- und Volksnamen Tschin zu erklären, und vermöge eben dieser Identität der beiden Worte mag auch der Pontos, an dessen Gestaden sich soviele Buddhistische Völker niedergelassen haben, bald ευξενος, bald αξενος genannt worden seyn. Der religiöse Volkshafs aber, der sich selbst dem Namen der Tschin angehängt hat, spricht sich darin aus, dafs das Griechische Wort ξενος ursprünglich soviel als Feind bedeutete. cfr. Herod. IX. 11. ξεινους εκαλεον (οἱ Λακεδαιμονιοι) τους βαρβαρους.

den sollte, die sie im Laufe der Zeit durch allmälige Hinneigung zum Idolendienste verloren hatte. Die Glanz-Periode dieses neuern Systems sezt Ritter Vorh. S. 12. etwa in das siebente Jahrhundert vor Chr. G. jedoch so, daſs es wahrscheinlich erst Jahrhunderte hindurch nach einer langen Reihe von wiederholten Versuchen zu der Höhe von Macht und derjenigen Ausbildung sich erhoben hat, welche aus den ältesten Denkmälern der Indier uns bekannt geworden ist. Es hindert uns demnach auch nach dieser Ansicht nichts, dem Braminen-System, ob es gleich nur das jüngere ist, demungeachtet das hohe Alter zuzuschreiben, das es nach der gewöhnlichen Meinung hat, und wenn es überhaupt aus dem Gesichtspunkt einer religiösen Reform zu betrachten ist, so muſs es auch mit dem ältesten und einfachen Glauben, den es ja nur in seiner Ausartung bekämpfen wollte, seinem Geist und Wesen nach in einer ziemlich nahen Verwandtschaft stehen. Der Brahma des reinen durch Sectengeist noch nicht getrübten Systems kann von dem ältesten Buddha nicht sehr verschieden gewesen seyn, und wenn Ritter Vorh. S. 30. bemerkt, daſs zwar der Name und Cultus des Buddha durch ganz Westasien und den Occident in sehr alter Zeit, unter mancherley Wechseln, doch in gleichem Wesen verbreitet sey, dagegen nicht aber der des Brahma, so hätte hier doch auch an den Hebräischen Abraham *) der mit

*) Oder eigentlich Abram I. Mos. 17, 5. das A ist vielleicht nur ein Vorlaut, wie in dem Namen Abudad. Zu bemerken ist hier übrigens auch, daſs schon Französische Gelehrte den Aegyptischen Piromis Herod. II. 143. mit dem Indischen Brahma-Birma zusammengestellt haben. s. Larcher ad Herod. l. c. Creuzer Comment. Herod. P. I. p. 203. Wir glauben mit allem Recht. Denn zu der Namens Aehnlichkeit kommt noch dies als Grund hinzu, daſs nach Herodots Erklärung πιρωμις εςι κατ' Ελλαδα γλωσσαν καλος κἀγαθος.

seiner Frau Sara (Saraswadi) aus dem Lande jenseits des Euphrats nach Westen zog, s. Creuzer Symb. und Myth. I. Th. S. 670. um so mehr erinnert werden dürfen *), als überhaupt der Hebraismus, sowohl in der patriarchalischen Zeit, als seit seiner Regeneration durch den Mosaismus, ganz in demselben Verhältniſs zu dem ihn umgebenden Idolencultus steht, in welchem sowohl der Brahmaismus als der Zoroastrismus zu derjenigen Glaubensweise stehen, die sie aus ihrer spätern Ausartung und Verbildung nur zu dem reinern Glauben der Vorzeit reformiren wollten, so daſs jener älteste Religions-Name, sey er nun Brahma oder Buddha überall nur der Name des ursprünglich reinen und einfachen Monotheismus ist, aus welchem später erst, als Reformen der verdunkelten und verunreinigten Gotteslehre, die aus späterer Zeit bekannten Religions-Systeme in gleicher Tendenz obgleich in verschiedenen Formen hervorgiengen.

Niedergelegt ist bekanntlich das System des Brahmaismus in den vier Vedas, den heiligen Urkunden

Ist demnach nicht Piromis-Brahma ein Wiedergeborner, ein Aristeas, Aristäus? Liegt vielleicht nicht von derselben Idee auch etwas in der Behauptung der Aegyptischen Priester: ἑκαςον των κολοσσων πιρωμιν εκ πιρωμιος γεγονεναι? Derselbe Geist wird in jedem einzelnen Piromis wiedergeboren. Auf dieser, wie wir aus Herodot sehen, wohlbeachteten Succession scheint auch in Aegypten, wie anderswo, die Heiligkeit des ebendarum in die Person eines Oberpriesters sich concentrirenden Priester-Instituts beruht zu haben.

*) Sollte wohl das Ur-Chasdim, woher Abraham kam, eine Stadt in Mesopotamien seyn? Ur erinnert unwillkührlich an das Urland Arieme, Iran, und wenn der Name Chasdim, Chaldäer, nach Ritters treffender Erklärung Erdk. II. Th. S. 796. sq. Idolendiener bedeutet, so möchte dieſs noch die Veranlassung andeuten, die Abraham zur Auswanderung bewog.

der Religion, die in der Sanskritsprache verfaſst, die älteste Schrift der Indischen Literatur sind. Sie sind von Brahma geoffenbart, und zuerst durch mündliche Ueberlieferung erhalten, hernach aber von Vyasa gesammelt und geordnet worden. Ihre Namen sind Ritsch- Jaguisch- Saman-Veda, wozu noch als viertes Buch der Athar-Veda kommt, zwar für später gehalten, aber auch von canonischem Ansehen. Jeder Veda besteht aus zwei Theilen, aus Gebeten, Mantras, und Vorschriften, Brahmanas, und unter diesen sind die Upanischads, Lehrstüke der wissenschaftlichen Theologie, die wichtigsten. Die nächste Stelle unter den heiligen Schriften nehmen nach den vier Vedas die achtzehn Puranas ein, welche Kosmogonie, Theogonie und die mythische Göttergeschichte enthalten. Sie verhalten sich zu den Vedas, wie der exoterische mythische Polytheismus zu dem esoterischen Monotheismus, und der pantheistischen Naturreligion. Über Alter, Glaubwürdigkeit, Inhalt, Auszüge, Abschriften, Uebersezungen vergl. man die bekannten Schriften von Heeren und Creuzer, und besonders F. Majer Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaismus. Leipz. 1818.

Der Brahmaismus fällt bereits in diejenige Periode, in welcher Systeme und Stände in strenger Absonderung sich neben einander bildeten. Wie er daher selbst als System die frühere Glaubensweise bekämpft und gestürzt hat, so wurde auch er durch neue aus ihm und neben ihm entstehende Systeme beschränkt und verdrängt. Die vornehmsten derselben sind der Vischnuismus und Siwaismus, über deren Verhältniſs dieselbe Verschiedenheit der Ansicht statt findet, wie über den Buddhaismus und Brahmaismus, indem zwar die Meisten (und zwar wohl mit Recht, nach der obigen Bemerkung über das Verhältniſs des Vischnu zu Buddha) den Vischnuismus in die zweite

Epoche sezen, Andere aber, wie neuestens Majer Brahma S. 25. und Creuzer Mythol. Th. I. S. 575. den Siwaismus dem Vischnuismus vorangehen lassen. Ohne dabei, und bei dem Verhältnifs beider Formen, von welchen die des Siwaismus als die orgiastische und sinnlichere, die des Vischnuismus als die mildere und geistigere bezeichnet wird, weiter zu verweilen, machen wir blos noch die Bemerkung, dafs uns das Zurüktreten des Brahmaismus im öffentlichen Cultus seine natürliche Erklärung in der Voraussezung zu finden scheint, der Brahmaismus verhalte sich zu dem Vischnuismus und Siwaismus, wie der Geist des Systems zu den Formen, in welchen es sich äusserlich darstellt, so dafs wir auch hier wieder nur den Uebergang von einer reineren und mehr idealen Periode in eine sinnlichere und mehr materielle erbliken. Es lag überhaupt ganz in der Natur eines so tiefgedachten und bilderreichen Systems, wie das der Braminen ist, sich immer mehr in eine Vielheit von Formen und Secten aufzulösen. Man vergl. über die Hauptsecten des Brahmanencultus Hammer in den Wien. Jahrb. a. a. O. Wie ebendaselbst bemerkt ist, giebt es unter den Brahmanischen Secten auch eine Secte von solchen, die die eigentlichen Euhemeristen der Indischen Mythologie sind, indem sie, mit Verwerfung der vier Vedas und achtzehn Puranas, keine andere Götter, als vollendete Menschen, anerkennen, welche durch ihre Tugenden den höchsten Grad der Glükseligkeit erreicht haben, die Secte der Dschainas, welche jedoch, ob sie gleich die Kasteneintheilung beibehalten hat, nach ihrem Lehrbegriff (besonders von der Ewigkeit der Materie) und Namen (Buddha hiefs auch Jina), vielleicht eher zum Buddhaismus zu rechnen seyn möchte. Man vergl. jedoch auch Ritter Vorh. S. 12.

Die Persische Religionsgeschichte bietet uns manche Berührungspuncte mit der Indischen dar. Nach Hammers hauptsächlich aus dem Schahnameh gezogenen Bemerkungen über die Epochen der Altpersischen Religionsgeschichte Wiener Jahrb. Bd. X. 1820. S. 210. sq. war reiner Feuerdienst, in welchem das Feuer nicht angebetet ward, sondern nur die Kibla oder den Altar bezeichnete, wohin sich der Betende wandte, vorsündfluthig von Huscheng eingeführt, die älteste Religion und der reine Gottesdienst des Areianischen Urvolks. Die Bekenner desselben hiefsen Mehabaden, d. i. die grofsen Gottes-Anbeter, oder Buddha-Diener. (Das Persische Bad und das Deutsche Beten sind Ein Wort, verwandt mit But oder Buta, daher im Persischen das Substantiv Buden, d. i. Seyn, eigentlich den Begriff eines religiösen Daseyns einschliefst, so auch im Ulphilas Beda und Budan. Von demselben Wort entstund in der Folge der Name der Parsenpriester Mobeden. W. Jahrb. Bd. IX.) Huschengs Buch ist das Gesez des reinen Gottesdienstes, kein anderes, als das Buch Henochs, und dieser ist vermuthlich der alte Buda, dessen Diener die Mahabaden heifsen. Uebereinstimmend damit ist im Defsatir (s. Heidelb. Jahrb. 1823. Febr.) an die Spize der Persischen Propheten Mehabad gestellt, d. i. der grofse Abad, der Verfasser des Dessatir, oder ältesten Gesezbuchs, und die Bekenner dieser ältesten Religion sind die Mehabadian. Auch in den Zendbüchern ist öfters von dem ersten, ältern, vorzoroastrischen Gesez die Rede, dessen Bekenner Pischdadians oder Poeriodekschans (die *Παρηταχηνοι*, die Herodot unter den Medischen Stämmen nennt I. 101.) die Männer des Urgesezes heifsen, und als unschuldige gottesfürchtige Menschen beschrieben werden, die die Offenbarung Ormuzds durchs Ohr empfiengen, d. i. durch mündliche Ueberlieferung,

weil erst Zoroaster das schriftliche Gesez verfaſste. Der erste, welchem Orwuzd das reine Gesez des groſsen Herrn gegeben, war der in den Zendbüchern mit groſser Verehrung genannte Prophet Heomo oder Hom, der erste Stifter eines reinen und einfachen Naturdienstes, der Verkündiger der heilbringenden Lichtlehre, die ideale Lebenspflanze (der Ομανης der Griechen bei Strabo XV.) Nach den Sendbüchern ist er noch in die Zeit vor Dschemschid zu sezen. Man vgl. Rhode die h. Sage des Zendvolks. 1820. S. 112. sq. Ueber die Zeit zwischen Hom und Zoroaster, und die bedeutende Veränderung, die der Reform des Leztern vorangehen muſste, ist uns wenig bekannt. Nach den Zendbüchern ist Dschemschid ein reiner Bewahrer des Gesezes, aber nach dem Schahnameh trübte schon Dschemschid die Reinheit des alten reinen Feuerdienstes, indem er damit den Cultus der Planeten, vor allen aber den der Sonne und den des Morgen- und Abendsterns, d. i. den von Mithras und Anaitis verband, und denselben Feuer weihte, und ebenso wurde auch durch seine Nachfolger der reine Feuerdienst Huschengs noch mehr verunstaltet. „Sie brachten der Sonne Gottesdienst dar, wie dies Dschemschids schlechter Brauch war.“ S. Hammer in den W. Jahrb. Bd. X. Wir dürfen daraus die an sich schon nach dem allgemeinen Gang der Religions-Geschichte sehr wahrscheinliche Folgerung ziehen, daſs Versinnlichung des Cultus durch Symbole und Idole jene Erneuerung des reinen Gesezes nothwendig machte, durch welche der Name Zoroaster oder Serduscht (bei den Griechen, bei Plato (Alcib. I.) Ζωροαστρης, bei Diodor I. 94. Ζαθραυτης, bei Plutarch de Isid. c. 46. Ζωροαστρις) eine neue groſse Epoche der Persischen Religions-Geschichte bezeichnet. Es tritt zwar diese Epoche schon mehr aus dem historischen Dunkel hervor, in

welches noch die ihr entsprechende in den Ländern am Indus und Ganges gehüllt ist, aber es erinnert uns doch sogleich schon der Name Zoroaster an die grofse Verschiedenheit der Meinungen, die noch immer über die Person des Persischen Reformators herrscht. Wenn auch die neuesten Untersuchungen von Rhode in der h. Sage des Zendvolks S. 124. sq. über die Person und das Vaterland Zoroasters aufs neue das befriedigende Resultat gegeben haben, dafs Zoroaster ein Arier war, der während der Regierung des Königs Veschtasp (oder Guschtasp) unter seinem Volk in Ari (Arieme, Erman, oder Iran, dem Lande der alten Arier, oder Meder und Baktrier, nicht in Georgien zwischen den Flüssen Cyrus und Araxes) als ein Prophet Ormuzd's auftrat, und die früher von Hom gelehrte Religion erweiterte und reformirte, so hat sich dagegen in ihnen zugleich die Differenz der Meinung über das Zeitalter, in welches Zoroaster zu sezen sey, in einem noch höhern Grade hervorgethan. Während Rhode den Saz aufstellt, dafs die Verfasser der Zendschriften in dem alten Baktrischen Reiche lebten, und die Geschichte ihres Volks, ehe es von den Assyrern unterjocht wurde, erzählen, dafs die Zendschriften und Zoroaster selbst fünf bis sechshundert Jahre über Moses hinaufsteigen, und Zoroaster dem Zeitpunct näher zu rücken sey, den so viele Griechische Schriftsteller ihm anweisen, behauptet Hammer Heidelb. Jahrb. 1823. S. 56. besonders mit Berufung auf die von ihm in den Wien. Jahrb. Bd. IX. nach den Quellen der morgenländischen Geschichte in Uebereinstimmung mit den Griechischen aufgeführte Medische oder Altpersische Regentenfolge, vermöge welcher Dschemschid als Dejokes, Feridun als Phraortes I. und folglich viel später Guschtasp als Darius Hystaspis erscheint, aufs neue, dafs unter diesem Zoroaster wirklich gelebt

haben müsse, wenn nicht alle Quellen morgenländischer Geschichte durchaus Lügen gestraft werden sollen. Rhode's Meinung ist sowohl nach den Gründen, auf welche sie sich stüzt, als auch nach dem ganzen Zusammenhang der ältesten Religionsgeschichte durchaus unhaltbar, und der Zweifel der noch gegen die Zeit des Darius Hystaspis übrig bleibt, das Stillschweigen der Griechen über eine so wichtige, auch mit großsen politischen Bewegungen verbundene, religiöse Reform, in einer von ihnen so vielfach historisch beleuchteten Zeit, und der unter Darius schon mehr gegen Westen gerückte Schauplatz der Persischen Geschichte, verschwindet auf eine ziemlich befriedigende Weise durch die Voraussezung, daſs die Orientalischen, doch ziemlich späten, und mehr von der Sage abhängigen Quellen, wie es sich ja auch sonst bei ihnen deutlich wahrnehmen läſst, Guschtasp, oder Darius, nur als Repräsentanten und Lezten der Periode nennen, in welcher die einen längeren Zeitraum hindurch dauernde religiöse und politische Völkerbewegung sich ereignete. Mit der Zeit des Cyrus erscheint Oberasien auch nach den Berichten der Griechen in einer fortgehenden Bewegung, und es läſst sich leicht denken, daſs diese nur in der Ansicht und Darstellung der Griechen ihre eigentlichen religiösen Character verloren hat, und nach ihrer Art zu einer bloſs politischen geworden ist, oder das Religiöse wenigstens nur noch in so schwachen Spuren durchschimmert, wie in Darius Scythen-Krieg bei Herodot. Daher kann es nicht als willkünrliche Annahme erscheinen, wenn Zoroaster selbst mehr als ein Jahrhundert über Darius hinaufgerückt, und etwa in das siebente Jahrhundert vor Chr. G. gesezt wird, wie neuestens auch wieder Ritter angenommen hat, welcher Zoroaster in das J. 625. vor Chr. Geb. sezt. Vorh. S. 11.

Es war nemlich die in Persien durch Zoroaster bewirkte religiöse Reform von nicht geringeren Kämpfen und Bewegungen der Völker begleitet, wie die ihr der ganzen Tendenz nach verwandte, und selbst der Zeit nach nicht so fern stehende Indisch-Brahmanische. Es sind dies die grofsen Kriege, die nach der Persischen Sagengeschichte zwischen Iran und Turan geführt worden sind, und zwar schon in eine weit ältere Zeit hinaufreichen (der lezte vor Zoroaster war der zwischen Keichosrew und Efrasiab, wahrscheinlich der Kriegszug des Cyrus gegen die Mafsageten bei Herodot), dann aber mit neuer Heftigkeit entbrannten, als Ardschasb, der Herrscher von Turan, die in Persien vorgegangene Aenderung des Cultus zum Grunde eines Religionskriegs nahm, womit er Iran und Guschtasp, den frommen Diener des Ormuzd, überzieht *). Auch den Griechen blieben diese Kriege nicht ganz unbekannt, und Religionskriege dieser Art waren nach Ritter Vorh. S. 13. schon die Kriege der ältesten Meder gegen die Kadusier, von welchen Ktesias spricht, dann auch die der Perser gegen die Mafsageten unter Cyrus nach Herodot, und selbst noch der Krieg des Darius gegen die Scythen und Budinen, welcher ja erst mit der Zerstörung des Tempelheiligthums und der Colonie-

*) Nach dem Schahnamah s. W. J. Bd. X. wirft er in einem Schreiben Guschtasp die neue Lehre Serduschts vor, welche durch Himmel und Hölle das Leben verkümmere:

Da kommt ein alter grofser Betrüger her,
Macht dir das Herz mit Furcht und Schrecken schwer,
Spricht von Himmelslust und Höllenschmerzen,
Und läfst keine Freud in deinem Herzen.

Auf ähnliche Weise läfst Euripides in den Bacch. v. 214. von dem neuen Gott Bakchos sagen:

λεγεσι δ᾽ ὡς τις εισεληλυθε ξενος
γοης, επωδος, Λυδιας απο χθονος etc.

stadt der Budinen endigte Herod. IV. 124. Diese Kriege müssen sich von der ältesten Zeit an viele Jahrhunderte hindurch immer wieder entzündet haben, und wenn bei Herodot I. 101. noch die Budier neben den Magiern genannt sind, so geschah es in Folge dieser Kriege, daſs die Anhänger des alten Buddhistischen Glaubens durch die Uebermacht des Magismus mehr und mehr in jene westlichen und nördlichen Länder verdrängt wurden, in welchen sie den Rand Irans mit einem fremdartigen Cultus ebenso umgaben, wie es sich uns auch bei den Brahminischen Indien zeigt. S. Ritter Vorh. S. 17. u. a. a. St. Zoroasters Lehre wollte ihrer wesentlichen Tendenz nach, die sie überall ankündigt, das alte Gesez wieder herstellen, und die Reinheit der Idee erneuern. Daher verbannte sie jedes Idol, und lieſs nur das Licht und das Feuer als die reinsten und edelsten Symbole gelten, ebenso unduldsam gegen den in sinnlichen Sabäismus ausartenden Feuercultus, wie gegen die idolanbetenden Turanier. Daher nannte auch Zoroaster, indem er durch seine Lehre die talismanischen Bande des Sabäismus, und der dämonischen Idololatrie sprengte, dieselbe eine freie Lehre, und die Bekenner derselben vorzugsweise die Freien, und als ein heiliges Symbol derselben pflanzte er die freie Cypresse vor dem Feuertempel zu Keschmir in Chorassan als religiösen Freiheitsbaum auf. S. Hammer W. Jahrb. Bd. X. Diese Ansicht von dem Wesen der Zoroastrischen Religions - Reform bestätigt auch die merkwürdige Nachricht, welche Ritter Erdk. II. Th. S. 901. mittheilt: Als nemlich Zoroaster seine Cypresse des Lichtgesezes eben bei Tus oder Kaschmer in Chorasan, in der Grenzprovinz von Parthia, an das Tempelthor gepflanzt, und Guschtasp darüber einen Pallast, vierzig Ellen hoch ins Gevierte, mit Gold- und Silberdecken und Fuſsboden errichtet

hatte, liefs dieser grofse und fromme König vor seinem Tode noch den Befehl an alle Satrapen seines Reichs ergehen, zu Fufs zu dieser Cypresse zu wallfahrten, und hier nahm er auf Zoroasters Gesez den Eid ab, es zu befolgen, und allem Dienst der Idole von Turan und Tschin (der Buddhisten im Norden und Osten von Iran) zu entsagen. In gleichem Sinne geschah auch die Zerstörung des kolossalen Bel-Idols durch Darius und Xerxes in dem den Persern stets abholden Babylon, welche uns Herodot I. 183. berichtet.

Dies war also die heilige Pflicht des Ormuzdieners, das erste Gesez der Zendlehre, welche uns durch eine seltene Gunst des Glücks noch in den in der Zendsprache geschriebenen Büchern des Zendavesta, oder des lebendigen Wortes, urkundlich erhalten ist, in den Büchern Vendidad, Izeschne, Vispered, Siruze, Jeschts Sade's, zu welchen noch der in der Pehlwisprache verfafste Bundehesch kommt. Die eigentliche Offenbarung des Gesezes ist im Vendidad dem wichtigsten dieser Bücher gegeben, welches auch mit dem gröfsten Grade der Wahrscheinlichkeit als Werk des Zoroaster selbst anzusehen ist. Die übrigen mit Ausnahme des Bundehesch, welcher eine Sammlung wissenschaftlicher Aufsäze ist, enthalten Gebete und liturgische Vorschriften. Man vgl. über diese Schriften nun besonders Rhode Die heilige Sage und das Religionssystem des Zendvolks. Frankf. 1820. S. 27. sq.

Die Sendbücher neben den Vedas sind als ein neues Merkmal der gleichartigen Entwicklung der Persischen und der Indischen Religionsgeschichte anzusehen. Es ist nicht blofs zufälliges Zusammentreffen, und nicht ohne Zusammenhang mit der Sache selbst, dafs bei beiden Völkern die Periode der Reformation zugleich auch diejenige Periode ist, in wel-

cher der bisher blos mündlich überlieferte Glaube der Vorzeit in Schriften verfaſst wird, wodurch auch äuſserlich das religiöse Bewuſstseyn einen festen Punkt der Fixirung erhalten sollte.

Es war aber die reine Lichtlehre auch noch in der Zeit nach Zoroaster, wie schon vor derselben, periodischen Verdunklungen ausgesezt. Eine bemerkenswerthe Nachricht hierüber hat Clemens Alex. in der Cohort. ad gentes p. 108. Ed. Wirceb. aufbehalten, wo er sagt: Die Perser, obgleich sie weder mit den Griechen Holz und Steine, noch mit den Aegyptiern Ibis und Ichneumon verehren, halten doch mit den Philosophen Feuer und Wasser für Symbole der Götter. Ja sie seyen in der Folge nicht minder in einen idololatrischen Cultus verfallen, und haben Bildnisse in Menschengestalt verehrt, wie Berosus in seinen Chaldäischen Geschichten gemeldet, und diese Sitte sey von Artaxerxes des Darius Sohn dem Vater des Ochus eingeführt worden. Denn dieser habe zuerst eine Bildsäule der Tanaitischen Aphrodite in Babylon, Susa, und Ekbaktana errichtet, und seye den Persern, den Bewohnern von Baktra, Damaskus und Sardes in der Verehrung dieser Göttin mit seinem Beyspiel vorangegangen. Noch allgemeiner muſs diese Hinneigung zu Symbolen und Idolen nach dem Sturze des Reichs durch Alexander den Groſsen geworden seyn, da, wie Ritter versichert, Erdk. Th. II. S. 902. die neue Parthische Dynastie, die Arsaciden - Herrscher sich keineswegs als Anhänger der reinen Ormuzdlehre zeigten, sondern als Anhänger des Cultus von Sonne und Mond, des Mithrasdienstes, der Idole, der Priesterlehre der Tschin, ihrer Orakel, Opfer, Zauberlehre. In alten Urkunden scheinen die Parther unter die Unreinen gerechnet, und den Saken (Shaka ist auch ein Name des Buddha, also Saken wahrscheinlich auch ein religiöser Name

soviel als Turanier) und den Tschin gleichgestellt zu werden. Erdk. Th. II. S. 901. Desto eifrigere Wiederhersteller des reinen Ormuzdienstes waren dagegen die Safsaniden, die mit dem alten Perserthrone auch die alten Feueraltäre wieder aufrichteten, bis endlich unter dem lezten dieser Dynastie das siegreiche Schwerdt eines neuen Glaubens sie aufs neue und auf immer umstürzte, und die alte Lehre sich äufserlich nur in der Secte der vertriebenen Guebern erhielt, während sie ihrem innern Geiste nach in der pantheistischen Lichtlehre der Sofi in verjüngter Gestalt fortlebte.

Dem allgemeinen Ueberblick erscheint sowohl die Indische als die Persische Religionsgeschichte in der Mitte geschieden durch einen neuen kräftigen, aber unter blutigen Kämpfen errungenen Aufschwung zur Reinheit der Idee, während sich uns disseits und jenseits dieses Mittelpunkts in der einen wie in der andern Periode dasselbe wechselnde Verhältnifs zwischen der Idee und dem Bilde darstellt.

Das Urtheil, das wir oben über Aegypten fällten, dafs es gewissermafsen die Indifferenz zwischen dem Orient und Occident sey, bestätigt sich uns auch bei der gegenwärtigen Betrachtung. Jener so eben genannte scharfe Gegensaz, der sich uns als eine dem Orient recht eigenthümliche Erscheinung gezeigt hat, und welchen wir auch als den Gegensaz des Idealismus und Realismus bezeichnen können, tritt in der Aegyptischen Religionsgeschichte, wenn er auch gleich nicht völlig verschwunden seyn kann, und wenigstens noch in dem Verhältnifs der esoterischen und exoterischen Religion stattfinden mufste, doch in keinem Fall als bedeutendes Moment der gesammten religiösen Entwicklung hervor, so dafs er uns ein bestimmtes Merkmal an die Hand gäbe, wodurch wir die eine Periode von der andern unterscheiden kön-

nen. Ob die innern Kämpfe zwischen der Priester- und Kriegerkaste, die allerdings schon in alter Zeit vorfielen, ob der bei dem Aegyptier eingewurzelte Hafs gegen die Hirtenvölker auch einen religiösen Grund gehabt habe, ist wenigstens ungewifs, und in keinem Fall ist es in der Hinsicht, auf welche er hier ankommt, von einer bedeutenden Folge gewesen. Es war zwar wie in Indien Brahma, in Persien Ormuzd, so in Aegypten Hermes der Offenbarer des religiösen Gesezes, und die Hermesbücher, ursprünglich vier, wie die Vedas, sodann zwei und vierzig, sollen mit der Zeit zu zwanzigtausend angewachsen seyn. Creuzer Symb. und Myth. 1. Th. S. 375. Aber schon diese Angabe ist ein Beweis, dafs darunter nur die Summe der priesterlichen Weisheit überhaupt zu verstehen ist, und dafs nicht der innere Charakter des religiösen Systems, sondern nur die fortgehende äufsere Erweiterung der Wissenschaft die Epochen bezeichnet, weswegen die Hermesbücher, selbst wenn sie in ihrer jezigen Gestalt die Anfoderungen der Kritik vollkommener befriedigten, doch wohl schwerlich in gleicher Würde und Wichtigkeit den Indischen Vedas und dem Persischen Zendavesta an die Seite gestellt werden könnten. Das einzige Moment, das hier etwa angeführt werden kann, ist die dreifache Götter - Ordnung des Aegyptischen Systems, wenn diese wirklich von einer innern Ausbildung des religiösen Systems in verschiedenen Perioden verstanden werden darf. Wir können aber daraus nur soviel abnehmen, was von selbst schon zu vermuthen ist, dafs die Aegyptische Religion, die schon ursprünglich eine gröfsere Tendenz zu symbolischer Versinnlichung hatte, nach und nach immer mehr zum Mythischen fortgieng. Eine Andeutung wenigstens hiervon enthält die Stelle Herod. II. 142. εν μυϱιοισι ετεσι etc. ελεγον ϑεον ανϑϱωποειδεα ϐδενα

γενεσθαι. u. c. 144. προτερον των ανδρων τετων θεες ειναι τες εν Αιγυπτῳ αρχοντας, εκ εοντας (nicht οικεοντας wie Schweighäuser willkührlich meint) ἁμα τοισι ανθρωποισι d. h. vor der Menschenzeit gab es eine Zeit, in der die Götter waren, und zwar nach dem Zusammenhang als die die Zeit bestimmenden Gestirne, als αρχοντες. Die Worte, die in der zuerst genannten Stelle folgen: ε μεντοι εδε προτερον εδε ὑςερον εν τοισι ὑπολοιποισι Αιγυπτε βασιλευσι γενομενοισι ελεγον τοιετον εδεν, sc. θεον ανθρ. εδ. γ. sind dunkel. Menschlich mythisch dachte sich doch in jedem Fall der Aegyptier seinen Osiris. Ist hier vielleicht die Lehre der Priester zumal der Thebäischen c. 143. von der Volks-Ansicht zu unterscheiden, nach welcher keineswegs, wie nach jener, die Menschen θεων πολλον απηλλαγμενοι waren c. 143? Die Hinneigung zum Mythischen mag seit dem lebhafteren Verkehr zwischen Aegypten und Griechenland, und dem Einfluſs Griechenlands, zumal in den Zeiten der Ptolomäer, wenigstens in dem untern Theil von Aegypten noch mehr herrschend geworden seyn. Ein bedeutendes Moment aber, das in der Religionsgeschichte wirklich Epoche macht, suchen wir in Aegypten sowohl als in den benachbarten Ländern vergeblich *).

*) Man glaube nicht, daſs wir die schon oben aufgestellte und hier wiederholte Ansicht von Aegypten bloſs unserer Darstellung zu lieb uns gebildet haben. Wir können in der ältesten Völkergeschichte Aegypten in historischer Hinsicht eben so wenig, als in religiöser die groſse Wichtigkeit zuschreiben, welche soviele der neuern Alterthumsforscher ihm gegeben haben. Was unter den Französischen Gelehrten namentlich der gelehrte und geistvolle Jomard in der groſsen Description de l'Egypte als Hauptergebniſs seiner Untersuchungen aufstellt, daſs wir Thebä in Oberägypten als den Mittelpunkt der ganzen Pharaonischen Macht, Civilisation und Herrlichkeit zu betrachten haben,

Daher wenden wir uns nun nach Griechenland wo uns ein regeres formenreicheres Leben, eine neue Welt von Erscheiuungen aufgeht. Zwar sehen

und dafs von dieser grofsen Metropole der Thebais alle Niederlassungen und alle Kolonisation des mittlern und untern Aegyptens ansgegangen, scheint uns weder mit Herodots II. 99. bestimmter Angabe, dafs schon der erste König Aegyptens Menes, den schon sein Name als solchen bezeichnet, auch der Erbauer von Memphis gewesen, noch mit den so auffallend zusammenstimmenden, und ohne alle Vergleichung urkundlich ältesten Nachrichten der Genesis, nach welchen überall nur Memphis als erste Stadt und als Siz der Macht erscheint, in Einklang gebracht werden zu können, wogegen Homers ἑκατομπυλος Θηβη, wenn wir auch noch soviel Gewicht darauf legen, doch immer nur ein untergeordnetes Moment haben kann. Was sich aus den Wandsculpturen der Monumente von Thebä über Sesostris Eroberungszüge enträthseln läfst, kommt doch, wie sich zeigen läfst, weit mehr auf Religiös-mythisches als Historisches zurück. Wir sind überzeugt, dafs das Verhältnifs zwischen Thebä und Memphis nicht blofs chronologisch aufzufassen ist, so dafs man der Memphitischen Periode des Aegyptischen Staates noch eine Thebäische vorangehen läfst, und auf diese Art die Aegyptische Geschichte in ein unverhältnifsmäfsig hohes Alterthum hinaufrückt. Jene Cautel, die Thucydides I. 10. in Beziehung auf Mykene empfiehlt, und in welcher Hinsicht er sagt, dafs man sich aus den Ruinen Athens in demselben Verhältnifs einen zu hohen Begriff von der wirklichen Macht und Gröfse des Staats machen werde, in welchem man sich aus den Ruinen Sparta's einen zu geringen mache, möchte doch bei der durch die Französischen Forscher hauptsächlich verbreiteten Ansicht von dem Aegyptischen Alterthum in Erinnerung gebracht werden dürfen, und zwar mit um so gröfserem Recht, da bekanntlich das so eigenthümliche Klima von Oberägypten an der Erhaltung dieser Monumente einen so grofsen Antheil hat. Man vgl. über das leztere die merkwürdige den scharfen Beobachter aussprechende Aeufserung Napoleons in des Grafen Las Cases Tagebuch Bd. VI. S. 242. das Urtheil eines Mannes, welcher als Augenzeuge und als der verdienstvollste Beförderer der Aegyptischen Alterthumsurkunde hierin mit Recht eine Stimme hat.

wir hier nicht jene heftigen Kriege, zu welchen der Eifer der Religion die Völker des Orients entflammt hat, aber doch fehlte es auch auf Griechischem Boden nicht ganz an religiösem Streit und Kampf, und was sich im Orient als äuſserlicher Kampf feindlich getrennter Secten und Kasten darstellt, das zieht sich im Occident in das bloſse geistige Gebiet des Denkens und Glaubens, in die Differenz der Ansicht und der Meinung zurück. Jener bei der Auffassung und Darstellung übersinnlicher Dinge immer stattfindende Gegensaz zwischen Idee und Bild, und der darin enthaltene zwischen Begriff und Idee, der sich dem Orientalen, weil er das Uebersinnliche einzig und allein aus dem Gesichtspunkt der Religion zu betrachten gewohnt und fähig ist, immer nur auf dem Gebiete der Religion und des religiösen Cultus darstellt, löst sich dem Occidentalen in den freieren Gegensaz der Religion und der Philosophie auf, und die Philosophie ist das wesentliche Merkmal, wodurch sich die Griechische und überhaupt die Occidentalische Religionsgeschichte von der Orientalischen unterscheidet. Es drückt sich darin besonders auffallend der groſse Gegensaz zwischen Phantasie und Verstand, Anschauung und Reflexion, Bild und Begriff, Ueberlieferung und Selbstthätigkeit aus, durch welchen überhaupt, wie anerkannt werden muſs, der intellectuelle Character des Orientalen und Occidentalen in seinen Grundzügen zu unterscheiden ist.

Als Endpunct der ersten Periode der Griechischen Religionsgeschichte nehmen wir das Zeitalter des Homerus und Hesiodus an. Es erhellt von selbst, daſs dies diejenige Periode seyn muſs, in welcher noch das Orientalische dem Hellenischen, das Symbolische dem Mythischen voranging. Wenn überhaupt, wie wir gesehen haben, schon in der Periode des Werdens der Nationen ein vielfältiger Einfluſs fremder Ideen

auf die Griechische Religion und Mythologie statt fand, so bedarf es keines Beweises mehr, daſs sie Orientalische Ideen und Lehren enthalten muſs, die älter sind, als die Homerische Zeit, und es würde daher auch mit unserer früheren Auseinandersezung in Widerspruch seyn, die Orphische Theologie, von welcher man in dieser Beziehung spricht, ihrem Ursprunge nach in eine andere Zeit zu sezen, als in diese älteste Periode, und etwa erst aus der spätern Bekanntschaft der Griechen mit dem Orient herzuleiten, und zwar namentlich durch die Vermittlung einzelner Philosophen, wie z. B. des Pythagoras, wobei völlig unbegreiflich bliebe, wie sie in dieser Zeit erst in die religiösen Volks-Institute übergehen konnte. Unter der Orphischen Theologie ist nemlich derjenige Theil der Griechischen Religion zu verstehen, der die dem Orient verwandte esoterische Seite derselben darstellt, die tiefer liegende Grundlage, auf welcher das Mythisch-hellenische sich erst gebildet hat. Sie enthält daher nicht sowohl Mythen von Göttern und Heroen, als vielmehr Symbole, Ideen und Dogmen, und zwar hauptsächlich solche, die die religiöse Erkenntniſs und das religiöse Leben in einer tiefern und geheimniſsvollern Bedeutung aufschlieſsen, und sich daher namentlich auf das Verhältniſs des zeitlichen Lebens zum Tode und künftigen Daseyn beziehen. Dieser Begriff der Orphischen Theologie ergibt sich sowohl aus den Lehrsäzen, die alte Schriftsteller einstimmig als Orphische anführen, als auch aus dem allgemeinen Charakter der sogenannten Orphischen Gedichte, welcher, wenn wir auch auf sie in derjenigen Gestalt, in welcher sie noch vorhanden sind, kein Gewicht legen wollen, doch selbst im Falle der Erdichtung dem Typus desjenigen entsprechen muſste, was schon in alter Zeit Orphisch genannt wurde.

Daſs aber Orphische Lehren für solche gehalten wurden, die man aus Orientalischer Ueberlieferung ableitete, erhellt schon aus der einstimmigen Sage, daſs Orpheus erst nach Griechenland gekommen sey, sodann aus der ausdrücklichen Behauptung Herodots II. 22. daſs Orphisches mit Aegyptischem identisch sey, hauptsächlich aber aus der uns vor Augen liegenden Verwandtschaft und Identität Orphischer und Orientalischer Lehren und Ideen. Warum dieser Theil der Griechischen Religion, die esoterisch-mystische, gerade Orphisch genannt werde, läſst sich nicht angeben, nur soviel darf ohne Bedenken angenommen werden, daſs der Name des Orpheus kein Individuum, sondern eine bestimmte Lehrweise bedeutet, wovon ja selbst schon einige der Alten, wie Aristoteles, Cic. Nat. D. I. 38. sich überzeugt hatten. Wie nun aber in diese Periode die Ueberlieferung derjenigen Elemente aus dem Orient zu sezen ist, aus welchen sowohl die esoterische als exoterische Religion der Griechen hervorgieng, so gehört auch schon in diese Periode die Ausbildung dessen, was das eigentlich Hellenische Wesen der Griechischen Mythologie zu nennen ist. Auf welchem Wege, durch welche äuſsere Veränderungen dies geschehen, wissen wir nicht, wir sehen nur die Elemente und das Gewordene, das Werden aber, das zwischen dem Anfangs- und Endpunkt in der Mitte liegt, ist vor uns verborgen. Daſs es nicht überall auf friedliche Weise geschehen sey, sondern nicht selten auch unter äuſsern Reibungen, Kämpfen und Bewegungen läſst sich bey der groſsen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Bestandtheile, die zur Einheit verbunden werden sollten, nicht anders denken, obgleich die Geschichte gröſstentheils schweigt, oder auf eine Weise davon redet, in welcher wir die Thatsachen nicht enträthseln können. Doch hat sich auch so nicht

jede Kunde verloren, und bemerkenswerth ist, dafs sich uns eine Erscheinung dieser Art gerade an den beiden Religions-Zweigen zeigt, welche sowohl in Hinsicht der Zeit, als auch des innern Characters und Wesens am weitesten von einander abstehen. Den feindlichen Gegensaz, in welchem die Religion des Dionysos, der als der jüngste Gott nach Griechenland kam, Herod. II. 51. 146. in Thracien, Böotien und Argolis gegen die Apollinische auftritt, hat Creuzer Symb. und Myth. III. Th. S. 148. sq. auf eine sehr befriedigende Weise nachgewiesen. Dieser Apollon, dessen Propheten und Liebling Orpheus die Mänaden in Thracien erschlugen, ist der älteste, der Hyperboreische, also jener sanfte friedliche Buddha-Koros, den wir in den Scythischen Ländern kennen gelernt haben*), dessen Diener daher auch mit der Zaubergewalt der Lyra die wilden Gemüther der Thracier besänftigt. Kein Wunder, dafs sich mit ihm der wilde, rasende Orgiasmus, der dem Dienste des Bacchos eigen ist, nicht vertragen konnte. Doch erfolgte, wie eben daselbst gezeigt ist, mit der Zeit Aussöhnung und Frieden**). Apol-

*) Wahrscheinlich war derselbe Cultus die Ursache, warum jener Scythische König Herod. IV. 49. der rasende Diener des Hellenischen Bacchos nach Thracien sich flüchten mufste. Einen weitern Beleg für das angegebene Verhältnifs der Apollinischen und Bacchischen Religion liefert wohl auch der bekannte Mythus von dem von Apollon geschundenen Marsyas. Denn Marsyas heifst Silenos Herod. VII. 26. und war im Gefolge des Bacchos. Strabo X. p. 720. Vgl. Böttiger Att. Mus. I. Bd. S. 290.

**) Auch in Athen wurde Dionysos (als der Gott der grofsen Dionysien) nur ungern und erst nachdem er sich durch eine Krankheit furchtbar gemacht hatte, von Böotien her aufgenommen, ungefähr um die Zeit der Wanderung der Böotier aus Arne. Man vgl. Bökh vom Unterschied der att. Lenäen, Anth. u. s. w. in den Schriften der Berliner Aka-

lon und Dionysos vereinigen sich, und die Orphischen Mysterien werden nun auch die Bacchischen genannt. Auf diesem Verhältniſs des Orpheus zu Apollon und Dionysos beruht Creuzers gegründete Unterscheidung zwischen einer ältern und neueren Orphischen Schule. Wir sehen aus diesen Beispielen, wie sich allmählig die mehr oder minder verschiedenartigen Bestandtheile der Griechischen Religion ausglichen, und zu einem Ganzen vereinigten, und es liegt ganz in der Natur der Sache, daſs die Griechische Religion, je mehr sie ihre innere Tendenz zum mythischen Polytheismus entwickelte, auch die abweichendsten Formen in sich aufnehmen konnte. Diese Ausbildung des Systems hatte ihren Hauptpunkt erreicht, als mit der Idee des Zeus, als des obersten Gottes, die höchste Einheit gegeben war, welcher sich alles Einzelne von selbst unterordnen muſste. Daher wurden jezt nicht bloſs jüngere Götter, wie Dionysos, sondern auch ältere, wie Apollon, der ja bei den Griechen auch ein Titane heiſst, Söhne des Zeus, und es gestaltete sich auf diese Art jene Olympische Götter-Familie, die wir bei Homer und Hesiod schon nach allen ihren Gliedern kennen lernen.

Die zweite Periode, welche wir bis Sokrates und Plato fortgehen lassen, müssen wir mit der Frage eröffnen, in welchem Verhältniſs Homer und Hesiod zu dem religiösen Glauben ihrer Zeit und der Vorzeit stunden, wozu uns die bekannte Stelle veranlaſst Herod. II. 53. *Ενθεν δε εγενετο ἑκαςος των θεων, ειτε δ' αει*

demie Bd. 1816. 17. Würden wir in die Mythen von den Irrsalen der Jo, von den Zügen und Thaten des Herakles und seinem Verhältniſs zu Eursytheus klarer hineinsehen, sicher würden wir das auch so sich in ihnen aussprechende leidende Gefühl des Druckes und der Verfolgung auch in Beziehung auf die Griechische Religions-Geschichte bestimmter zu deuten wissen.

ησαν παντες, ὁκοιοι τε τινες τα ειδεα, ϐκ ηπιστεατο μεχρι ϐ προωην τε και χϑες, ὡς ειπειν λογῳ. Ησιοδον γαρ και Ομηρον ἡλικιην τετρακοσιοισι ετεσι δοκεω μευ πρεσβυτερϐς γενεσϑαι, και ϐ πλεοσι. ϐτοι δε εισι οἱ ποιησαντες ϑεογονιην Ελλησι, και τοισι ϑεοισι τας επωνυμιας δοντες, και τιμας τε και τεχνας διελοντες, και ειδεα αυτων σημηναντες. In dieser Stelle soll dem ganzen Zusammenhang nach offenbar behauptet werden, daſs Homer und Hesiod wirklich für die Hellenen die Griechische Theogonie erfunden haben, indem die Pelasger sich c. 52. noch der von Aegypten gekommenen barbarischen Götternamen bedienten, weswegen nun Herodot den Uebergang des Barbarisch - Pelasgischen zu dem Hellenischen, und den Ursprung des leztern zu erklären sucht. Dies nöthigt uns aber sogleich zu fragen, wie denn Herodot den Homer und Hesiod die Erfinder der Griechichischen Götterlehre nennen können, da doch die Homerische Poesie selbst den deutlichsten Beweis in sich enthält, daſs Homer, was er von den Göttern weiſs und singt, nicht als seine eigene neue Erfindung gibt, sondern darin nur dem allgemeinen bereits herrschenden Volksglauben folgte? Es kann dies nur dadurch erklärt werden, daſs Herodot mit Uebergehung der Durchgangsperiode zwischen dem Pelasgischen und Hellenischen, welche nach seiner Ansicht ganz verschiedener Art sind, statt des Werdenden sogleich das Gewordene nennt, wie es zum erstenmal urkundlich bei den noch vorhandenen ältesten Dichtern erscheint, zu welchem Sprung ihn leicht auch die Zweideutigkeit des Ausdruckes ποιειν verleiten konnte, welcher ja nicht bloſs die reine Erfindung, sondern auch die Darstellung des Dichters bezeichnet. Demnach kann diese Behauptung Herodots durchaus kein Bestimmungsgrund seyn, den bei-

den Dichtern Homer und Hesiod einen gröſsern Antheil an der Entstehung des Griechischen Volksglaubens zuzuschreiben, als sie der Natur der Sache nach gehabt haben können. Merkwürdig ist aber diese Stelle besonders dadurch, daſs wir durch sie in die Art und Weise einen Blick hineinwerfen können, wie sich das Orientalisch-Pelasgische zum Hellenischen umänderte, nemlich dadurch, daſs alles menschlich-persönlicher gedacht wurde (ειδεα σημηναντες). Das Dodonäische Heiligthum, wie es sich nun auch mit seiner Stiftung verhalten mag, gehört in jedem Fall in die älteste Vorzeit des dem Orient noch nahe verwandten Griechenlands. Daher nannten, wie Herodot ausdrücklich bemerkt, die Dodonäer die Hellenische Theogonie, die reinpersönliche Gestaltung der Götter in Hinsicht ihrer Abstammung und ihrer Attribute geringschäzend eine Erfindung von heute und gestern her. Zugleich sehen wir hiebei deutlich den nun beginnenden und mit dieser Veränderung genau zusammenhängenden Gegensaz zwischen den Priestern und Dichtern. Die Dodonäische Priesterschaft war es ja, die sich so gegen die Neuerungssucht der Dichter äuſserte. Und so muſste nun überhaupt, je mehr durch Homer und die auf ihn folgende groſse Zahl der Dichter nnd Sänger die überall erwachende und so reichlich genährte Lust des Gesangs die Nation ergriff, und zu geistiger Thätigkeit anregte, auch die von der Poesie nicht zu trennende Religion eine mehr und mehr mythisch klare, von der alterthümlichen Orientalischen Symbolik sich entfernende, volksthümliche Gestaltung erhalten, und der altväterische Priester vor dem Sänger und dem Liebling der Muse und des Volks zurücktreten. Keineswegs aber glaube man, daſs selbst dieser volksmäſsigen Dichtung das Bedeutungsvolle des alten Glaubens, wurde es auch gleich in den Hintergrund gestellt, gänzlich aus dem

Auge gerückt wurde. Wie sollte dies nur auch für natürlich und möglich gehalten werden! Waren einmal, müssen wir auch hier behaupten, wie ja die Herkunft der Griechischen Volksstämme von selbst schon beweist, Orientalische Lehren, Ideen und Symbole als religiöses Gemeingut unter der Nation vorhanden, wie sollten sie sogleich wieder aus dem Leben verschwunden seyn, und wie hätte es die Absicht der aufblühenden Poesie seyn können, sich des Zusammenhangs mit der Religion völlig zu entäufsern? Man erwarte nur nicht, dafs sich die Volkspoesie über solche Dinge bestimmter und ausdrücklicher erklären sollte, als sie es ihrem Wesen nach thun konnte, so wird man gewifs die Andeutungen nicht übersehen können, die sie auch wirklich, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, da und dort den Verständigen verständlich genug gegeben hat. Schon Creuzer hat Symb. und Myth. II. Th. S. 447. einige Spuren nicht ganz gemeiner Religionskunde bemerklich gemacht, wie z. B. Il. VII. 132. die Stelle, wo Dionysos Gott genannt wird, und wir selbst haben schon I. Absch. Cap. I. eine Ansicht von Odysseus Irrfahrt zu entwickeln und zu begründen gesucht, nach welcher in diesem Theile der Homerischen Dichtung unter der Hülle des Mythus und Symbols gerade diejenigen Ideen verborgen liegen, welche den wesentlichen Inhalt der Orientalisch - esoterischen Religionslehre der Griechen ausmachten, und überhaupt zu den erhabensten Ideen der Naturreligion gehören, so dafs, was wir dort blofs beispielsweise auseinander gesezt haben, nun hier seine eigentliche Stelle findet. Zu erinnern ist hier ferner an die tiefere mysteriöse Bedeutung des herrlichen Homerischen Hymnus auf die Demeter *) (der doch in jedem

*) Als Gegenstück dazu, und als Beispiel der das Göttliche mehr und mehr vermenschlichenden rein mythischen Poesie

Fall in das Homeridische Zeitalter gehört) so wie an mehrere Mythen der Ilias und der Odyssee, in welchen auch die heitere Lust und der leichtfertige Scherz des Mythus den symbolischen Hintergrund so wenig verstecken kann, daſs wir selbst dem Sänger das Bewuſstseyn davon nicht völlig absprechen können. Man vergesse nur nicht, daſs eben diese scheinbare Bewuſstlosigkeit zum groſsen Geist dieser rein objectiven Poesie gehört, welche, von welcher Seite wir auch in ihren Spiegel hineinschauen, uns immer wieder eine neue Gestalt der Dinge erblicken läſst, und so durchsichtig sie ist, doch das Gemüth des Dichters niemals in seiner wahren Tiefe zu ergründen gibt.

Neue Verhältnisse traten ein, als von derselben religiösen Symbolik und Mythologie, aus welcher früher die epische Poësie hervorgeblüht war, unter demselben milden, von den Göttern gesegneten Himmel, nun im Anfange des sechsten Jahrhunderts vor Chr. G. durch den Milesier Thales und die Jonische Schule die Philosophie sich ebenfalls als ein selbstständiges Ganze loszutrennen begann. Wie wenig diese Philosophie in ihrem anfänglichen Streben dem mythischen Glauben entgegen war, sehen wir sogleich aus den Principien, von welchen sie ausgieng. Wasser und Feuer, die Grundelemente der symbolischen Naturreligion, waren auch die Elemente der naturphilosophischen Construction, und der Unterschied bestund nur darin, daſs jene Philosophen, was der mythische Glaube als Tradition ihnen darbot, nun auch durch selbstthätige Reflexion zu erforschen und zu begreifen unternahmen. Dabei schlossen sie sich, wie uns die Lehrsäze des Pherecydes aus Syros, des

nehme man den Hymnus auf den Hermes. Wie ist darin der groſse Gott der Intelligenz zum verschmizten Schalk geworden?

Ephesiers Herakleitos (der ja der Dunkle heifst, und seine Schrift in den Tempel der grofsen Naturgöttin in Ephesus niedergelegt hat), des Pythagoras aus Samos zeigen, auch in Ausdruk und Darstellung sehr genau an die Sprache der Symbolik an, und indem sie die Nähe des Orients und der unmittelbare Verkehr mit diesen Ländern, in die sie ihr reger Forschungstrieb führte, aus der lebendigen Quelle der uralten Priester-Weisheit schöpfen liefs, mufste der Bund der Natur-Philosophie und der religiösen Natur-Symbolik nur um so inniger geschlossen werden. Da sie aber nur in dem bedeutsamen Inhalt des Symbols, wie es der Orphischen Theologie eigen ist, mit welcher die wichtigsten ihrer Lehrsäze am meisten übereinstimmen, Befriedigung für ihren philosophischen Geist finden konnten, so mufste nun durch sie hauptsächlich auch das Mifsverhältnifs zum Bewufsseyn kommen, in welches der seinem poëtischen Hange folgende und sich selbst überlassene Hellenische Mythus mit der alten Bedeutung des Symbols gekommen war. Dazu kam, dafs in demselben Verhältnifs, in welchem die Philosophie ihrem natürlichen Trieb zufolge sich in ihrer eigenen Wurzel erfassen lernte, sie sich aus dem Boden der Symbolik, aus welchem sie erwachsen war, zurückzog, und daher, wie sie schon früher mit dem Mythus sich nicht befreunden konnte, so nun auch die Symbolik nicht mehr als ein verwandtes Element ansehen wollte. Diese allgemeinen Zeiterscheinungen sehen wir am auffallendsten an dem Beispiele des Anaxagoras, durch welchen die Naturphilosophie, indem sie alle Erscheinungen und Wirkungen der Natur materialistisch mit der reinen Reflexion des Verstandes aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären suchte, und durch die scharfe Trennung des Geistes von der Natur, welche, als die Trennung der Seele vom Leib, immer der Tod

der Naturreligion ist, die einzelnen Naturwesen des ihnen inwohnenden Lebens beraubte, und überhaupt an die Stelle der symbolischen Anschauung allein die reine Reflexion des Verstandes sezte, auch die Götter ihrer Würde entkleidete, und den Volksglauben atheistisch *) zu zerstören drohte. In demselben Geiste verfuhr auch die Philosophie der Sophisten, und sie wirkte dem Volksglauben um so nachtheiliger entgegen, je absichtlicher sie darauf ausgieng, auch den Mythus in dasselbe Spiel der Begriffe aufzulösen, in welches sie das ganze von seinem realen Grunde losgetrennte Wissen verwandeln wollte. Daher werden nicht nur mehrere der berühmtesten Sophisten ausdrüklich des Atheismus beschuldigt, wie z. B. Protagoras, Cic. N. D. I. 12. Diog. L. IX. 51. sondern wir werden auch durch alles, was uns von ihren mythischen Deutungen, womit sie sich sehr gerne beschäftigten, besonders aus Platons Schriften bekannt ist, hinlänglich überzeugt, dafs sie ohne den Grund des Mythus zu ahnen, in derselben seichten, geistlosen, höchstens der grammatischen Etymologie folgenden Willkühr der Begriffe umherschweiften, welche gewöhnlich da wahrzunehmen ist, wo der blofse Verstand die Herrschaft führen zu können meint. Nur dies mag einigermafsen als ein Verdienst der Sophisten angeführt werden, dafs sie sich des Mythus, auch als eines Mittels der indirecten Darstellung abstracter Begriffe bedienten, wie z. B. Prodikos in seinem bekannten Mythus von Herakles, und Protagoras in dem Platonischen Dialog seines Namens S. 320. vergl. oben S. 66. obgleich darauf in dem Grade weniger Gewicht

*) Die Einwirkung dieser Philosophie auf den Volksglauben sehen wir z. B. aus einigen Stellen in des Aristophanes Wolken (man vergl. z. B. v. 248.) wo es hauptsächlich auch Anaxagoras ist, für welchen Sokrates büfsen mufs.

zu legen ist, in welchem ihre ganze Speculation beschränkt und niedrig, und weit entfernt von der Ahnung einer psychologisch begründeten Deduction des Mythus war.

Wir müssen aber auch noch auf diejenigen Erscheinungen einen Blick werfen, die sich ausserhalb des Kreises der Philosophie darbieten. Hier mag uns vorerst Herodot als ein Beispiel von dem Ansehen gelten, das der Mythus in dem gewöhnlichen Glauben jenes Zeitalters hatte. Mit der Unbefangenheit eines reinen kindlichen Gemüthes sehen wir ihn dem ehrwürdigen, von den Vätern überlieferten Glauben ergeben, und er hält es recht eigentlich für eine Aufgabe des Geschichtschreibers, auf Götter-Mythen aller Orten zu achten, selbst da, wo der in seinem Zusammenhang mit dem Symbole ihm selbst nicht mehr klare Mythus durch sein Wunderbares und Uebernatürliches ihn allzusehr in Anspruch nehmen will, wie z. B. II. 123. und wenn auch einmal wie II. 57. ein Zweifel dem Munde entschlüpft, so schlägt doch das von heiliger Gottes-Scheue innig durchdrungene Gemüth die vorlaute Frage des Verstandes sogleich wieder nieder. Da der allgemeine Glaube des Volks das Element ist, in welchem sein eigener Glaube lebt, so liegt auch den Vergleichungen und Identificirungen der Gottheiten verschiedener Völker, mit welchen er sich so gerne beschäftigt, sichtbar die Voraussezung zu Grunde, dafs alle Trennung und Verschiedenheit der Völker auf eine höhere gemeinschaftliche Einheit des religiösen Bewufstseyns zurückzuführen sey. Nur die Namen der Götter sind verschieden, der Glaube aber bei allen Völkern derselbe I. 131. *). Doch dieser gemüthliche in der Ein-

*) Diese Unterscheidung eines höhern allgemeinen und eines besondern religiösen Bewufstseyns, scheint uns deutlich in

falt des Herzens unangefochtene Glaube mochte schon damals nicht mehr der herrschende Geist der Zeit seyn, und es fehlt nicht an einzelnen Spuren, daſs der miſsverstandene, seinem Hange nach alles vermenschlichende Mythus theils zu frevelhaftem Spotte miſsbraucht wurde, theils dem ernsteren Sinne das Göttliche zu entwürdigen schien. Darum eifert vor allen der tiefsinnige, vom Göttlichen erfüllte Sänger des Pythagoreischen Thebä mit Unmuth gegen die Lügenhaftigkeit der Mythen, die mit Dädalischer Kunst der Sterblichen Sinn berüken:

Η θαυματα πολλα, και πȣ τι και βροτων φατιν
ὑπερ τον αλαθη λογον
δεδαιδαλμενοι ψευδεσι ποικιλοις εξαπατωντι μυθοι.
Χαρις δ', ἁπερ ἁπαντα τευχει τα μειλιχα θνατοις,
εμφεροισα τιμαν και απιστον εμησατο πιστον
εμμεναι τοπολλακις. Ol. I. 45.

Man vergl. Nem. VII. 31. wo er von den Lügen des süſssingenden Homerus spricht und hinzusezt:

σοφια δε κλεπτει παραγοισα μυθοις τυφλον δε εχει
ητορ ὁμιλος ανδρων ὁ πλειστος.

Darum verwirft er auch wiederholt der Götter unwürdige gottlose Sagen

ἐστι δ' ανδρι φαμεν εοικος αμφι δαιμονων καλα.
μειων γαρ αιτια. Ol. I. 55. cfr. v. 84.

wo er aus diesem Grunde die Sage verwirft, daſs

der Stelle II. 52. zu liegen, wo er die θεοι von den ȣνοματα θεων unterscheidet. Es giebt demnach ein höheres unmittelbares Bewuſstseyn des Göttlichen, auch ehe es in Begriffe und Worte gefaſst und individuell bestimmt ist. Ganz falsch ist daher auch, bei Herodot unter ȣνοματα θεων blos die grammatischen Namen zu verstehen, und davon hängt das richtige Verständniſs der Nachricht ab, daſs die meisten Götter-Namen aus Aegypten gekommen seyen.

Pelops den Göttern als Speise vorgesezt worden, und sogar zu erklären sucht, aus welchem Anlafs diese falsche Sage entstanden sey. Pyth. III. 46. mifsbilligt er ebenfalls die gewöhnliche mythische Sage, und stellt dafür eine andere der Gottheit würdigere Behauptung auf. Man vergl. Pyth. IX. 75. Und wie überhaupt das religiöse Gemüth des Dichters bei jeder Gelegenheit von den Ereignissen des zeitlichen Lebens in die übersinnliche Region des Glaubens, in die Welt der Götter, sich aufschwingt, um das Irdische an das Himmlische zu knüpfen, so sind es besonders die tiefern, geheimnifsvollern, auf das Innere des religiös-ethischen Lebens sich beziehenden Lehren der symbolisch-mythischen Religion, von welchen er aufs innigste ergriffen wird, wie z. B. Ol. II. 104. sq. und auf welche er mit gewichtiger Bedeutsamkeit da und dort hinweist. Ein ernster heiliger Grundton zieht sich durch seine ganze Poësie hindurch, ein religiöses Bewufstseyn spricht sich in ihm aus, das sich über das Empirische, Zufällige, Vereinzelte des mythischen Glaubens zur göttlichen in sich selbst begründeten Einheit der Idee kräftig erhebt, wie z. B. in den trefflichen Stellen Pyth. II. 90. III. 46. über die Allmacht und Allwissenheit der Gottheit. Vorzüglich bemerkenswerth ist aber auch noch der Gebrauch, den Pindar von dem Mythus macht, um auf eine indirecte Weise ethische Wahrheiten den Freunden seiner Muse nahe zu legen, worin also das Bewufstseyn liegt, dafs der Mythus, als eine eigene Form der Darstellung, höhere Ideen entweder schon ursprünglich in sich enthalte, oder doch wenigstens fähig sey, in sich aufzunehmen. Man vergl. z. B. Pyth. III. IV. Mit Recht haben die gelehrten und scharfsinnigen Bearbeiter Pindars in der neuesten Zeit, Bökh und Difsen, hauptsächlich auch auf diese Seite der Interpretation ihre Aufmerksamkeit gerichtet, und es ist unstreitig auch jezt

noch manches zu thun, um in den oft so tiefliegenden Sinn der Andeutungen dieses Dichters auch in dieser Hinsicht glücklich einzudringen. Es erscheint uns demnach im Ganzen bei Pindar der Mythus mit einer kräftigen sowohl religiösen als ethischen Gegenwirkung, durch welche er von seiner freien poetischen Willkühr in seine gebührenden Schranken, von dem leichten Scherz zum Ernst des Göttlichen zurückgebracht werden soll.

Den bewunderungswürdigen Chor der drei grofsen tragischen Dichter wollen wir auch hier nicht trennen. Wie in anderer Hinsicht, so stellen sie auch in derjenigen, in welcher wir sie hier vor uns treten lassen, für sich schon eine Welt im Kleinen in glücklicher Vereinigung dar. Bei Aeschylos, der auch dem Geist nach an Pindar am nächsten sich anschliefst, (cfr. Cic. Tusc. Disp. II. 20. Aeschylus von poëta solum sed etiam Pythagoreus), waltet wie schon in Sprache und Ausdruck, so auch in den höchsten Gedanken seiner Darstellung am meisten die Naturgewalt des Symbols. Und wo seine Poësie, wie in seinem Prometheus und in jener erhabenen Trilogie, die mit den Eumeniden schliefst, die höchsten Ideen der Religion am unmittelbarsten berührt, da ist jene Antinomie zwischen dem Symbol und Mythus, welche immer entstehen mufs, wenn diese beiden Formen, jede in ihrer folgerechten Entwiklung, die Idee des Göttlichen in sich auszubilden suchen, mit der vollen Bewegung eines im Innersten aufgeregten und durch grofse Gegensäze entzweiten Gemüthes geschildert. Der furchtbare Zwiespalt zwischen Prometheus und Zeus, der finstere Streit zwischen den alten und neuen Göttern stellt uns ganz den strengen Gegensaz des Symbols und Mythus dar, wie wir ihn in seiner höchsten philosophischen Beziehung auf die Idee der Gottheit später werden darthun müssen. Daher auch schon bei den

Alten das Urtheil: φιλοσοφος ην των πανυ ὁ Αισχυλος. Athen. Deipnos. VIII. 8. Was bei Aeschylos der immer wieder sich erneuernde Widerspruch eines nie völlig sich lösenden Gegensazes ist, gleichsam der gigantische Kampf der Elemente und eines chaotischen Werdens, hat sich in Sophokles Gemüth in milder Harmonie und der Ruhe eines nun gewordenen Zustandes ausgeglichen. Er steht auf derjenigen Stufe des Mythus, auf welcher dieser seinen finstern Naturgrund durch einen freien Aufschwung des Gemüthes zum Göttlichen und Idealen überwunden hat, und wenn sich auch noch eine dunkle und schwere Ahnung von dem stets unergründlichen Zusammenhang des Menschen mit Natur und Schicksal in ihm regen will, so ist es ein ruhiges, heiteres, frommes Gefühl, das jeden Zweifel und Zwiespalt wieder löst und besänftigt. Das ist die Liebe, die ja in ihrer höchsten Bedeutung niemals Ausdruck der Natur-Nothwendigkeit, sondern nur der selbstbewuſsten lebendigen Freiheit ist, das ist jener vertrauensvolle versöhnende Hoffnungsblick, der in ihm in die Nacht des Naturglaubens hereinleuchtet, und worin mit Recht treffliche Kunstrichter einen Anklang an das Christliche vernommen haben, der aus ihm als verwandte Gemüthsstimmung entgegentönt. Jenes herrliche Wort: „Nicht miszuhaſsen, mitzulieben, bin ich da," ist auch das einfachste Glaubensbekenntniſs, das er nicht blos als Dichter, sondern auch als Mensch denen zuruft, welchen nun das von ihm geahnete Licht in seinem hellen Glanze aufgegangen ist. Was ihm seine mythologische Wichtigkeit giebt, ist nicht der Reichthum an Symbolen, Mythen und Dogmen, (das einfachste Symbol der Sonne ist ihm das liebste und höchste, man vergl. Antig. v. 104. Oed. Tyr. 660. 1437) und er wird denen, die darauf hauptsächlich und auf das Einzelne sehen, immer nur eine geringere Aus-

beute gewähren, als seine beiden Nebenmänner, selbst die höhern Ideen, an die z. B. Pindar erinnert, werden von ihm beinahe nicht berührt; aber ebenso wenig nehmen wir bei ihm eine Polemik gegen die irreligiöse Tendenz der Zeit wahr, vielmehr schwebt bei ihm über allem in ätherischer Klarheit und Ruhe die Innigkeit des reinen religiösen Gefühls, und es ist wohl keine unrichtige Behauptung, wenn wir ihn denjenigen nennen, in dessen Werken und Gemüth die symbolisch-mythische Religion als reiner Naturglaube nach der Seite, in welcher ihm durch ächt religiöse Ausbildung seiner mythischen Form ein höheres religiöses Bewufstseyn aufgehen will, diejenige Verklärung erhalten hat, welcher er fähig ist.

Was bei Sophokles noch die Einheit des Glaubens und Gemüthes ist, ist bei Euripides schon aus dem innern Mittelpunkt gewichen, und in den Verstand herausgetreten. Er ist mehr der Gelehrte als der Glaubige, und jenes *σοφιζεσθαι τοισι δαιμοσι* Bacch. v. 181. jene kalte rhetorische Dialectik, die seiner poëtischen Darstellung eigen ist, und auch seine religiöse Ueberzeugung zur Sache der Reflexion gemacht hat, läfst ihn bereits deutlich als den Zeitgenossen der Sophisten erscheinen. Dahin gehören z. B. die nüchternen Erklärungen, Demeter, die Erde, nähre die Menschen durchs Trokene, Dionysos durchs Feuchte, als Erfinder des Weinbaus, Bacch. v. 255. und die Deutung, die er ebendaselbst von dem Mythus giebt, Dionysos sey in die Hüfte des Zeus eingenäht worden:

και καταγελας νιν, ὡς ενεῤῥαφη Διος
μηρῳ. διδαξω σ᾽, ὡς καλως εχει τοδε.
επει νιν ἡρπασ᾽ εκ πυρος κεραυνιȣ
Ζευς, ες δ᾽ Ολυμπον βρεφος ανηγαγε νεον,
Ηρα νιν ηθελ᾽ εκβαλειν απ᾽ ȣρανȣ.
Ζευς δ᾽ αντεμηχανησαθ᾽ οἱα δη θεος.

῾ρηξας μερος τι τε χθον᾽ εγκυκλομενε
αιθερος, εθηκε, τονδ᾽ ὁμηρον εκδιδες
Διονυσον Ηρας νεικεων. χρονῳ δε νιν
βροτοι τραφηναι φασιν εν μηρῳ Διος,
ονομα μεταστησαντες, ὁτι θεᾳ θεος
Ηρᾳ ποθ᾽ ωμηρευσε, συνθεντες λογον. 267—78.

Schon der ganze Ton dieser Stelle verräth eine Denkart, die in den Mythen und dem mythischen Glauben nicht das Nothwendige und Natürliche, sondern weit eher das willkührlich Ersonnene und Erfundene, und darum auch mit sophistischer Frivolität zu Bespöttelnde sehen will. Dies ist überhaupt der Geist, der gegen das Ende dieser Periode herrschend wurde, dessen ächteste Repräsentanten die Sophisten sind. Was das glaubige Gemüth als ein reines Erzeugniſs der Natur empfangen hatte, davon wollte sich der Verstand Rechenschaft geben. Er wollte es in Begriffe fassen, dialectisch sondern und bestimmen, aber was sich auf dieser einseitigen Richtung des Geistes ergeben muſste, konnte zulezt nur eine völlige Auflösung seyn. Seiner edleren und natürlichen Seite nach erscheint uns derselbe Character dieser Periode in der scharfen Verstandes-Logik eines Thucydides, die sich in religiösen Dingen durch ein bloſses Zurükhalten der eigenen Ueberzeugung von dem Glauben des Volks kund giebt *), und die von jezt an immer mehr sichtbare Trennung des mythischen Volksglaubens nicht blos von der esoterischen Religion, sondern von der Denkweise der Gebildeteren und Aufgeklärten überhaupt ist der in diese Periode fallende, charakterische Wendepunkt der alten

*) Doch läſst die scharfe bittere Kritik des historischen Mythus in seinem Proömium, besonders c. 21. nicht undeutlich auf die religiöse Ansicht dieses consequenten, besonnenen Denkers schlieſsen.

und neuen Zeit, woraus sich auch für den Gebrauch der Quellen das Kriterium ergiebt, daſs wir den Vorstellungen, die wir in dieser Beziehung bei den Schriftstellern von dieser Zeit an finden, nicht eine ebenso allgemeine Ausdehnung geben dürfen, wie es bei den frühern der Fall seyn kann. Daher stellen uns nun die drei Tragiker ein dreifaches, in sich zusammenhängendes Verhältniſs dar. Wie Aeschylos sich auf diejenige Seite des Mythus neigt, wo er mit dem Naturdrang des Ausdruks im Symbol zusammenfällt, so steht Euripides auf derjenigen, wo der Mythus sich in Begriffe, der Glaube sich in Reflexion verliert, während nur in Sophokles jenes harmonische Gleichgewicht des Mythus erscheint, das in der Einheit des Glaubens und Gemüths, das Objectiven und Subjectiven, wie sie durch das Gefühl gegeben ist, besteht.

Eine neue Epoche macht, wie in der Geschichte der Philosophie, so auch in der mythischen Religions-Geschichte der Griechen die Sokratisch-platonische Philosophie, und zwar durch eine und dieselbe Richtung des Geistes. Wie sie in der Philosophie eine neue Bahn dadurch eröffnet hat, daſs sie das durch Leerheit des Inhalts vertroknete und in eitle Dünste aufgelöste Wissen zu dem frischen und lebendigen Quell des Geistes zurükleitete, und allen philosophischen Productionen ihre tiefste Begründung in der schöpferisch zeugenden Thätigkeit des Geistes und ihrem reinsten Ausdruke, den Ideen, nachwies, also überhaupt das Empirische und Vereinzelte an das Ideale und Absolute anknüpfte, so hat sie auch den in seinen äussersten, von der Wurzel gleichsam abgeschnittenen Verzweigungen erstorbenen mythischen Religionsglauben dadurch wieder verjüngt, und in einer höheren Weise wiedergeboren, daſs sie jener bunten Mannigfaltigkeit der einzelnen Formen, welche, für sich genommen, alle des innern Lebens ermangeln,

in der Urform des Geistes eine nothwendige Grundlage sicherte, in deren Boden allein der grofse Baum des Mythus mit allen seinen Aesten und Zweigen wurzeln, und als selbstständiger Stamm bestehen kann. Dadurch geschah nun unter den Griechen zum erstenmal der grofse Schritt, was der ahnende Geist in göttlichen Dingen bewufstlos geschaffen hatte, mit Selbstbewufstseyn und philosophischer Reflexion zu reconstruiren, und, was den früheren Philosophen, selbst einem Herakleitos und Pythagoras, kaum dunkel vorschweben mochte, im Symbolisch-mythischen und im Philosophischen dieselbe Offenbarung des Geistes anzuerkennen. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint uns die Sokratisch-platonische Epoche, ihrer innersten Tendenz nach, ganz gleichbedeutend jenen beiden grofsen Reformen des Orients, dem Brahmaismus und Zoroastrismus, deren leztes Streben eben dahin geht, den verkörperten und entseelten Formen die lebendige Idee weiter einzuhauchen, vom Realen wieder zum Idealen hindurchzudringen, und der Unterschied besteht allein darin, dafs der Hellene sich auf den dem Orientalen fremden Standpunkt der Philosophie stellte. Eine diese Ansicht des Platonismus auf eine sehr willkommene Weise beleuchtende Stelle finden wir in dem Dialogen Phädrus, diesem ächten Prototyp des Platonischen Geistes, gleich im Anfang desselben, wo Sokrates auf die Frage des Phädrus, ob er auch glaube, dafs die Geschichte vom Raub der Oreithyia durch Boreas am Ilyssos wahr sey, sich also hierüber vernehmen läfst Ed. Bekk. p. 7. „Wenn ich es nun nicht glaubte, wie die Klugen, so wäre ich eben nicht rathlos. Ich würde dann weiter klügelnd sagen, der Wind Boreas habe sie, als sie mit der Pharmakeia spielte, von den Felsen dort in der Nähe herabgeworfen, und dieser Todesart wegen habe man gesagt, sie sey durch den Gott Boreas geraubt worden, oder

auch vom Areopagos, denn auch so wird es erzählt, daſs sie von da geraubt worden. Ich aber, o Phaidros, finde dergleichen übrigens ganz artig, nur daſs ein gar kunstreicher und mühsamer Mann dazu gehört, und der eben nicht zu beneiden ist, nicht etwa wegen sonst einer Ursach, sondern weil er dann nothwendig auch die Kentauren ins Gerade bringen muſs, und hernach die Chimära, und dann strömt ihm herzu ein ganzes Volk von dergleichen Gorgonen, Pegasen und andern unendlich vielen und unbegreiflichen wunderbaren Wesen, und wer die ungläubig einzeln auf etwas Wahrscheinliches bringen will, der wird mit einer wahrlich unzierlichen Weisheit viel Zeit verlieren. Ich aber habe dazu ganz und gar keine, und die Ursach hievon, mein Lieber, ist diese, ich kann noch immer nicht nach dem Delphischen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich also kommt es mir vor, solange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dinge zu denken. Daher also laſs ich das alles gut seyn, und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, wie ich eben sagte, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet, und ungethümer, als Typhon, oder ein milderes, einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edlen Theiles von Natur erfreut.“ Eine inhaltsreiche, das Verhältniſs Platons zu seiner Zeit recht characterisirende Stelle! Das ist es also, worauf es auch bei dem mythischen Glauben ankommt, das Zurükgehen auf die Erkenntniſs des eigenen Wesens, worin nach Sokrates der Anfang aller Weisheit liegt, auf die ursprüngliche Thätigkeit des Geistes, aus dessen Tiefe der Urquell der göttlichen Offenbarung seine Strömungen ergieſst, während das Deuten der einzelnen Formen eine fruchtlose, unendliche, und darum sich selbst wiedersprechende Mühe ist. Ja lebendiger Platon selbst

schon den Begriff der Philosophie auffaſste, als ein mit dem innersten Wesen des Geistes identisches Zeugen und Bilden, das seine wahre Bedeutung allein in dem stets regen Wechsel einer Mannigfaltigkeit entstehender und vergehender Formen haben soll, deren keine einzelne genügen kann, weil alle nur als ein unvollkommener, mit dem tiefen Gefühle der Nichtigkeit sich selbst wieder aufhebender Ausdruk von der Einen Urform des Geistes, die die reine schaffende Thätigkeit des Geistes selber ist, sich darstellen — desto leichter konnte er die symbolisch-mythische und die philosophische Form als zwei verwandte, neben einander selbstständig stehende und sich gegenseitig ergänzende Formen der Darstellung unter einer Einheit begreifen. Und wie sich ihm dies schon aus *dem* bloſsen Begriffe von dem Wesen des Geistes ergeben muſste, so finden wir es auch wirklich in seiner philosophischen Ausführung. Der philosophischen in Begriffen folgerecht fortschreitenden Darstellung geht die symbolisch-mythische zur Seite. Was die eine zerstört, versucht die andere wieder aufzubauen, wo der Begriff nicht zureicht, da kommt die Anschauung und das Bild zu Hülfe, und das gleiche Gefühl der Hülfsbedürftigkeit ist es eben, was beiden die innere Haltung in dem höhern lebendigen Träger des Geistes giebt. Nur unter dieser Voraussezung, daſs Platon die bildliche Darstellung als eine eigene im Geiste selbst begründete Form, wodurch er sein inneres Wesen darstellt und offenbart, sich dachte, läſst es sich einsehen, warum er gerade in den trefflichsten und eigenthümlichsten seiner Werke, sowohl im Phädrus und Phädon, als besonders auch in denjenigen, die die höchste Stufe seiner philosophischen Productionen einnehmen, die erhabensten und tiefsinnigsten Ideen durch Symbole und Mythen darstellt, und von der Reflexion immer wieder auf die Seite der bildlichen Anschauung sich

herüberwendet, ja wie man sieht, um so gerner, je offener in dieser die Anerkennung von selbst schon liegen mufste, dafs die Form nur als der schwache Ausdruk und Reflex des Idealen und Absoluten zu fassen sey, das nur das innere Auge in seiner wahren Gestalt und göttlichen Schönheit erschauen kann. Was also dem Platon, da ihm die philosophische Erkenntnifs keine aus der Erfahrung abstrahirte, sondern eine unmittelbar gegebene ist, auf der einen Seite die intellectuelle Anschauung ist, oder das reine Bewufstseyn der Ideen, das ist ihm auf der andern der Mythus, als eine Offenbarung des Göttlichen. Wie er auf diese Art durch philosophische Begründung den Mythus in seine alten Rechte wieder einsezte, oder vielmehr ihn mit einer neuen Würde umgab, so hat er auch historisch, auch darin dem Vorgang des Pythagoras folgend, die Aufmerksamkeit auf den Orient, diese reiche Fundgrube alter Symbolik, wieder hingelenkt, und die höheren, zugleich ethischen Lehrsäze der Orientalischen Symbolik, oder der Orphischen Theologie, sind es hauptsächlich, an welche er seine philosophischen Ideen anknüpft. Es war auch dies ganz natürlich. Der Mythus kann nur dadurch seine verlorene Bedeutung wieder gewinnen, dafs er sich mit der Symbolik aufs neue befreundet. Daher die so oft bei ihm hervortretende Opposition gegen den unter seinen Zeitgenossen ausgearteten Mythus, der seiner innern Bedeutsamkeit uneingedenk den göttlichen Glauben in die Sinnlichkeit der Poësie verkehrt hatte, und sich nur in dieser fortbewegte. Und da mufs nun der gute Vater Homerus wegen der süfsen Lust des Gesanges, mit welcher er, der volksthümlichste aller Dichter, die Herzen und die Phantasie des Volks, wie ein Gott, bezaubert hatte, und wegen welcher er schon von Pindar ein Lügner gescholten, und auch schon von Philosophen, wie Pythagoras, Hera-

kleitos, Xenophanes verdammt worden war, cfr. Diog. L. VIII. 21. X. 1. IX. 18. aufs neue büſsen. Ein unheiliger und unsittlicher Dichter ist er ihm, der Meister einer nur auf Täuschung und Schein ausgehenden Kunst, der von der alten, dem Stesichoros als Musiker wohlbekannten Reinigungsweise nichts versteht, der die Liebe nur als lüsternen Trieb kennt, nicht aber als den himmlischen Eros, der die entzükte Seele zur idealen Schönheit und in den Chor der Götter erhebt. Ueber diese in die Platonische Kunst der Darstellung so innig verflochtene fortgehende Ironie und Parodie der Homerischen Poësie, die freilich, wie sich von selbst versteht, gegen Homer selbst nicht so böse gemeint ist, sondern nur dem verkehrten Sinne des Zeitalters gilt, vergl. man besonders den ganzen Phädrus, sie kommt aber auch in andern Dialogen da und dort zum Vorschein, und es ist dies derselbe alte Zwist der Philosophie und der Poësie (παλαια τις διαφορα φιλοσοφιᾳ τε και ποιητικη) von welchem er De Rep. X. p. 489. Ed. Bekk. spricht. Cfr. De Rep. II. p. 95. sq.

Wie aber der hohe Aufschwung, den Platon der Philosophie gegeben hatte, sich in der folgenden Zeit bald wieder in die niedrigeren Regionen herabsenkte, so muſste auch die Symbolik und Mythologie das gleiche Schicksal theilen, um so mehr, da die bedeutendsten philosophischen Schulen ihren Systemen eben dadurch gröſsere Allgemeinheit und festere Haltung zu geben glaubten, daſs sie ihre Uebereinstimmung mit dem populären und poetischen Glauben zu zeigen suchten. Die Epikureer und Stoiker vertheidigten sowohl aus Gründen der Vernunft, als wegen der Allgemeinheit des Glaubens die Ueberzeugung von dem Daseyn der Götter, wichen aber in der Bestimmung des Begriffs sehr von einander ab. Den Epikureern waren die Götter nicht die Atome selbst,

wegen des rein physischen Begriffs derselben, sondern Zusammensezungen aus Atomen, und zwar in menschlicher Gestalt, weil diese die vollkommenste, der Vernunft, Tugend und Seligkeit allein fähige Form ist. Man vgl. Cic. De Nat. D. I. 18. 31. „Nunquam vidi, behauptet der Epikureer im Gegensaz gegen alle Philosophen, die die Natur, oder einzelne Theile und Elemente der Natur zu Göttern erhoben haben, animam rationis, consiliique participem in ulla alia, nisi humana figura.“ Was aber damit dem Begriff von Realität gegeben wird, wird ihm sogleich wieder genommen. Ihre übermenschliche Vollkommenheit soll gerade in dem Zustand einer unbewegten und ungetrübten Ruhe bestehen, in welchem sie jedes thätigen Einflusses auf Welt und Natur überhoben sind. Cic. Nat. D. I. 17. Ja nicht bloſs der Begriff des absoluten Seyns, der ja nur den Atomen zukommt, sondern selbst der Begriff des Seyns überhaupt wird von ihnen getrennt. Die Götter sind eigentlich nur insofern, als der Mensch durch Bilder Vorstellungen von ihnen erhält. Cic. Nat. D. I. 18. „Hominis esse specie Deos confitendum est. Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus: nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem. Epicurus docet, eam esse vim et naturam Deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur: nec soliditate quadam, nec ad numerum ut ea, quae ille propter firmitatem *στερεμνια* appellat, sed imaginibus, similitudine et transitione perceptis: cum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat, et ad Deos affluat, tum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam, infixamque nostram intelligentiam, capere, quae sit et beata natura et aeterna*)“ wobei das Geständ-

*) Cfr. Sext. Empir. adv. Math. IX. 25. *Επικȣρος δε εκ των κατα τȣς ὑπνȣς φαντασιων οιεται τȣς ανθρωπȣς*

nifs des Epicareers nicht zu übersehen ist: „Haec et inventa sunt acutius, et dicta subtilius ab Epicuro, quam ut quivis ea possit agnoscere.“ Daher denn auch vollends die consequente Folgerurg, dafs die Götter nur wegen der Vollkommenheit ihrer Natur zu ehren sind, keineswegs aber ein Gegenstand der Furcht seyn können, d. h. sie sind eine blofse Vorstellung des Verstandes und der Einbildungskraft, ein wirkliches Verhältnifs aber zwischen Göttern und Menschen kann nicht stattfinden, wodurch mit dem Begriff der Götter auch das Wesen der Religion völlig aufgehoben ist. cfr. Cic. N. D. I. 17. Der Stoiker, der sich sein höchstes Naturprincip zugleich auch als die Quelle aller Intelligenz dachte, konnte zwar mit seiner Gottheit den Begriff des Absoluten verbinden, um aber den Polytheismus des Volksglaubens zu erklären, wufste er auch den einzelnen Naturwesen eine göttliche Natur zuschreiben, vor allen den Elementen und Gestirnen. Gott und Natur sind nach seiner Ansicht so wenig zu trennen, dafs vielmehr die ganze Natur von den Aeufserungen und Wirkungen des göttlichen Wesens durchdrungen ist. Daher auch im Gegensaz gegen Epikur die Behauptung, dafs die menschliche Gestalt keineswegs zum Wesen der Götter gehöre, indem ja der Mensch selbst nur als Theil der Natur an dem göttlichen Wesen Theil nehme, und überall wo Naturleben ist, auch Göttliches ist. Cfr. Cic. Nat. D. II. 17. „Nihil est difficilius, quam a consuetudine oculorum aciem mentis abducere. Ea difficultas induxit, et vulgo imperitos, et similes philosophos imperitorum, ut nisi figuris hominum constitutis, nihil

εννοιαν εσπακεναι θεȣ. Μεγαλων γαρ ειδωλων, φησι, και ανθρωπομορφων κατα τȣς ὑπνȣς περιπιπτοντων, ὑπελαβον και ταις αληθειαις ὑπαρχειν τινας τοιȣτȣς θεȣς ανθρωπομορφȣς.

possent de diis immortalibus cogitare. — Cum talem esse Deum, certa notione animi praesentiamus, primum, ut sit animans, deinde, ut in omni natura nihil eo sit praestantius, ad hanc praesensionem notionemque nostram nihil video, quod potius accommodem, quam ut primum hunc ipsum mundum, quo nihil fieri excellentius potest, animantem esse et Deum judicem." Dadurch wird den Göttern ihre Realität gesichert, was ihnen aber davon wieder entzogen wird, erhellt sogleich. Wenn die Götter nur Naturwesen sind, so ist alles, was der Volksglaube von den Göttern als persönlichen und frei handelnden Wesen lehrt, entweder eine bloſse Fiction der menschlichen Phantasie, oder es hat nur insofern Wahrheit, als es von Erscheinungen und Aeuſserungen der Kraft und des Lebens der Natur verstanden werden kann. Cic. N. D. II. 28. „Videtisne, ut a physicis rebus, bene atque utiliter inventis, tracta ratio sit ad commenticios et fictos Deos? Quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos, et superstitiones paene aniles. Et formae enim nobis Deorum, et aetates, et vestitus ornatusque noti sunt, genera praeterea, conjugia, cognationes, omniaque traducta ad similitudinem imbecillitatis humanae, nam et perturbatis animis inducuntur etc. — Haec et dicuntur et creduntur stultissime, et plena sunt subtilitatis, summaeque levitatis. Sed tamen, his fabulis spretis ac repudiatis, Deus pertinens per naturam cujusque rei, per terras Ceres, per maria Neptunus, alii per alia, poterunt intelligi, qui qualesque sint, quoque eos nomine consuetudo nuncupaverit, hos Deos et venerari et colere debemus." Daher ist es nun eigentlich die symbolisch-allegorische Deutung der poetischen und traditionellen Götterlehre, wodurch, wie schon frühere Philosophen, und unter diesen namentlich Anaxagoras, der Homers Poesie von der αρετη und δικαιοσυνη ver-

stund Diog. L. II. 31. also ethisch deutete (man vgl. auch Plato im Jon. p. 172. Ed. Bek.), die Stoiker ihre Theologie mit dem Volksglauben in Einklang zu bringen suchten. Cic. N. D. I. 10. „Cum Hesiodi theogoniam interpretatur (Zeno), tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones Deorum. Neque enim Jovem, neque Junonem, neque Vestam, neque quemquam, qui ita appelletur, in Deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis, per quandam significationem haec docet tributa nomina. Cap. 15. Chrysippus magnam turbam congregat ignotorum Deorum, atque ita ignotorum, ut eos ne conjectura quidem informare possimus, cum mens nostra quidvis videatur cognitione posse depingere. Ait enim vim divinam in ratione esse positam et universae naturae animo atque mente: ipsumque mundum Deum dicit esse, et ejus animi fusionem universam: tum ejus ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem: tum fatalem vim et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterea, et eum, quem antea dixi, aethera, tum ea, quae natura fluerent, atque manarent, ut et aquam et terram et aëra, solem, lunam, sidera, universitatemque rerum, qua omnia continerentur; atque homines etiam eos, qui immortalitatem essent consecuti. Idemque disputat, aethera esse eum, quem homines Jovem appellarent, quique aër per maria manaret, eum esse Neptunum, terramque eam esse, quae Ceres diceretur, similique ratione persequitur vocabula reliquorum Deorum. Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse, eandemque fatalem necessitatem appellat sempiternam rerum futurarum veritatem.“ Vermöge dieser Methode kam daher auch der Stoiker nicht in den Fall des Epikureers, die Religion so gut als ganz aufheben zu müs-

sen, sondern er drang nach der angegebenen Unterscheidung nur darauf, Religion von Aberglauben zu trennen. cfr. Cic. N. D. II. 28. „Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri superstitionem a religione separaverunt.“ Es hatte demnach der Epikureer bei der Trennung der Gottheit von der Natur eine Persönlichkeit ohne Realität, der Stoiker bei der Identificirung der Gottheit und der Natur eine Realität ohne Persönlichkeit, von jenem wurde das Symbolische dem Mythischen, von diesem das Mythische dem Symbolischen völlig aufgeopfert. So sehr nehmen auch hier in consequenter Einseitigkeit beide Systeme, jedes die dem andern entgegengesezte Richtung. Beide Theorien aber sind in einem wunderlichen Conflict zwischen Bild und Substanz, Idealität und Realtität, dem rein philosophischen Begriff von der Gottheit und dem religiösen, wie er dem Volksglauben zu Grunde ligt, und ihre durchgängige Einseitigkeit zeigt sich auch in der Unfähigkeit die beiden Formen, das Symbol und den Mythus, die Religion und die Philosophie in ihrer Einheit psychologisch zu begreifen, obgleich allerdings in dem Bestreben, ihre philosophischen Ansichten mit dem populären Glauben auszugleichen, das Bewuſstseyn sich ausspricht, daſs auch das Symbolisch-mythische gewissermaſsen in dem Wesen des Geistes seine natürliche Wurzel haben müsse. Die allegorische Methode der Stoiker ist eine ebenso rein empirische, wie die der Sophisten, die Platon rügt, und darum auch eine ebenso unendliche und vergebliche Mühe, deren sich der Akademiker mit gutem Grund überheben konnte, durch das offene, von dem Stoiker und Epikureer mit täuschender Kunst verhüllte Geständniſs, daſs Philosophie und Religion in einem nicht zu lösenden Widerstreit sich befinden, cfr. Cic. N. D. III. 4. „Mihi unum satis erat, ita nobis majores nostros tradidisse.

Sed tu (nemlich der Stoiker) auctoritates contemnis, ratione pugnas — remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis."

Wie die Philosophen den Mythus auf dem Wege der Reflexion und des Begriffs seiner höhern Realität beraubten, so ergieng es ihm, nur auf andere Weise, auch bei den Historikern dieser Periode nicht besser, indem sie das Wesen des Mythus in historische Elemente, die er entweder wirklich enthielt, oder nach ihrer Ansicht zu enthalten schien, auflösten und dadurch zerstörten. Die ersten Keime dieses historischen Pragmatismus finden sich schon bei einigen der ältesten Historiker, z. B. den beiden Milesiern Hekatäus und Dionysios, man vgl. Creuzers histor. Kunst der Griechen S. 86. u. 133. Einer der ersten, welche dann später diesen Weg wieder einschlugen, war Ephorus von Kumä, der Schüler des Isokrates, der seiner allgemeinen Geschichte eine Einleitung über den Mythus voranschickte, in welcher er in ihm nur geschichtliche Ueberlieferungen aus der Vorzeit anerkennen wollte, und z. B. den Mythus von den Giganten von Tyrannen verstund. Vgl. Heyne's Comment. in Apoll. bibl. p. XXXVI. Noch weiter verfolgte diese Methode der dadurch hauptsächlich bekannte Geschichtschreiber Euhemerus, über welchen Diodor von Sicilien in einem Fragment aus dem VI. Buch seiner Biblioth. folgendes sagt: „Euhemerus, ein Rath des Königs Kassander, und von diesem auf grosse Reisen ausgeschickt, sagt, er sey in den südlichen Ocean verschlagen worden. Vom glücklichen Arabien aus habe er eine lange Fahrt viele Tage hindurch im Ocean gemacht, und endlich bei einer Insel mit Namen Panchäa gelandet, deren Einwohner vorzüglich gottesfürchtig gewesen seyen, und den Göttern mit den prächtigsten Opfern und den ansehnlichsten goldenen und silbernen Geschenken ihre Verehrung

bewiesen haben. Die Insel sey den Göttern geheiligt, und enthalte viele andere sowohl ihres Alterthums als der Kunst wegen merkwürdige Dinge. Auf dieser Insel ist, wie er sagt, auf einem hohen Berg ein Tempel des Zeus Triphylios, der von ihm selbst erbaut worden, als er noch unter den Menschen war, und über die ganze Welt herrschte. In diesem Tempel soll eine goldene Denksäule seyn, an welcher mit Panchäischer Schrift die Thaten des Uranos, Kronos und Zeus geschrieben sind. Hierauf sagt er: der erste König sey Uranos gewesen, ein gütiger und wohlthätiger Mann, der die Bewegung der Gestirne gekannt, und zuerst die himmlischen Götter mit Opfern verehrt habe, weshalb er auch Uranos genannt worden. Von seiner Gemahlin Hestia hatte er zwei Söhne Pan und Kronos, und zwei Töchter, Rhea und Demeter. Kronos war Uranos Nachfolger in der Regierung, vermählte sich mit Rhea, und zeugte mit ihr Zeus, Here und Poseidon. Zeus folgte dem Kronos und vermählte sich mit Here, Demeter und Themis. Mit der ersten zeugte er die Kureten, mit der zweiten Persephone, mit der dritten die Athene. Er kam nach Babylon, wo er von Belus aufgenommen wurde, und hierauf kam er in die im Ocean gelegene Insel Panchäa, wo er seinem Stammvater Uranos einen Altar erbaute. Von da kam er nach Syrien zu dem König Kassius, von dem das kassische Gebürg den Namen hat. Hierauf kam er nach Cilicien, wo er den Landeskönig Cilix überwand. Sodann zog er noch in sehr viele andere Länder, und wurde von allen verehrt, und für einen Gott erklärt.“ Man vgl. über ihn auch Cic. N. D. I. 42. und Sextus Empir. adv. Math. p. 311. *Ευημερος δε, ὁ επικληθεις αθεος, φησιν, ὁτ’ ην αταктος ανθρωπων βιος, οἱ περιγενομενοι των αλλων ισχυϊ τε και συνεσει, ὡστε προς τα ὑπ’ αυτων κελευομενα παντας βιȣν, σπȣδα-*

ζοντες μειζονος θαυμασμε και σεμνοτητος τυχειν, ανεπλασαν περι αὐτȣς ὑπερβαλλȣσαν τινα θειαν δυναμιν, ενθεν και τοις αλλοις ενομισθησαν θεοι. Es läſst sich leicht denken, daſs diese Ansicht, die das Göttliche in die Sphäre des Menschlichen hinabzieht, und es nur noch als Wohlthätiges und Verdienstliches gelten läſst, viele Freunde fand (unter den Spätern neigt sich z. B. auch Diodor von Sicilien in seiner Bibliothek dazu hin) und so muſste daher der Mythus, je vielseitiger er seiner Natur nach ist, um so mannigfaltigere nachtheilige Einwirkungen auf sich geschehen lassen, durch welche er jenem hohen Standpunkte, auf welchen ihn Plato im Anfang dieser Periode zu erheben gesucht hatte, immer weiter entrükt wurde.

Jede der hier zulezt angeführten Ansichten und Theorien ist für sich genommen einseitig, gemein aber ist allen zusammen die groſse Entfernung von dem überlieferten Volksglauben. Wurden sie auch durch die Allgemeinheit desselben zur Anerkennung genöthigt, daſs er in dem Wesen der menschlichen Natur selbst gegründet seyn muſste, so führten doch ihre Versuche, den Volksglauben mit ihren philosophischen Ansichten zu vereinigen, zulezt zu der Annahme, daſs er mehr oder minder nur aus zufälligen Veranlassungen und willkührlichen Fictionen entstanden sey. Nur aus dem natürlichen Hange des Menschen zum Irrthum und Aberglauben, nicht aber aus der innern Gesezmäſsigkeit des menschlichen Geistes glaubte man sich die Allgemeinheit des mythischen Glaubens erklären zu können. Das Extrem dieser Ansicht ist jene sowohl schon früher von den Griechischen Sophisten ausgesprochene, als auch namentlich von mehreren Schriftstellern dieser Periode wiederhohlte Behauptung, daſs der Volksglaube überhaupt nur die Erfindung einzelner Menschen sey, welche, gebildeter und aufgeklärter als die rohe Menge, die

natürliche Neigung des Menschen zum Wunderbaren und Uebernatürlichen für gewisse politische Zwecke klüglich zu benüzen wufsten. Unter die Vorzüge des Römischen Staates rechnet der pragmatische Polybius Reliq. Histor. VI. 56. auch dies, dafs alle seine Einrichtungen auf den Glauben an die Götter gegründet seyen. Vielen werde dies auffallend erscheinen. „Mir aber scheint es, fährt er fort, man habe des gemeinen Haufens willen dies so veranstaltet. Wollte man aus lauter weisen Männern einen Staat bilden, so wäre vielleicht ein solches Verfahren gar nicht nöthig. Da aber jeder Volkshaufe leichtsinnig und voll ausschweifender Begierden ist, voll unvernünftigen Zornes, heftiger Wuth, so bleibt nichts anders übrig, als sie durch unsichtbare Schreckmittel und dergleichen Schaudergeschichten im Zaume zu halten. Daher scheint es mir, dafs die Alten die Vorstellungen von den Göttern, und die Lehre von der Unterwelt keinesweges ohne Grund unter dem Volke verbreitet haben, und dafs weit leichtsinniger und unvernünftiger die verfahren, welche sie jezt entfernen.“ Die gleiche Ansicht äufsert Strabo Geogr. I, 2. „Fabeln haben nicht blofs die Götter erfunden, sondern auch die Städte noch viel früher, und so auch die Gesezgeber des Nuzens halber, indem sie dabei eine natürliche Neigung des Menschen berücksichtigten, die Wifsbegierde und das Vergnügen am Wunderbaren und Unerhörten. — Es ist dem Philosophen unmöglich, das gemeine Volk anders zu regieren, als durch Aberglauben, und dieser kann ohne Fabeln und Wundergeschichten nicht seyn. Denn der Donnerkeil, die Aegide, der Dreizack, die Lampen, die Drachen, die Thyrsus Speere der Götter sind Fabeln, wie die ganze alte Götterlehre. Dies haben die Gründer der Staaten wegen der kindisch Gesinnten als Schreckbilder angenommen.“ Diese sogenannte phi-

losophische Ansicht, deren Zusammenhang mit den obigen philosophischen Theorien der bekannte Epikureische Saz zeigt: Primus in orbe Deos fecit timor, ist mit Recht der völlige Gegensaz von derjenigen zu nennen, die sich auf dem Wege einer tiefern philosophischen Betrachtung ergeben mufs, da sie Irrthum und Aberglauben nicht als die Folge und als das erst zu der Wahrheit Hinzugekommene ansieht, sondern als das Erste und Ursprüngliche sezt, und die Religion nicht aus der Einheit eines gemeinschaftlichen, dem Menschen inwohnenden, höheren Bewufstseyns, sondern aus der zufälligen und willkührlichen Absicht einzelner Individuen ableitet.

Wie wir diese Periode die Periode der Theorien und Systeme nennen können, so können wir die nun folgende mit dem Namen des Synkretismus bezeichnen. Wie jene gewöhnlich nur eine einseitige Richtung verfolgte, so wollte man sich jezt wieder zu einem allgemeinen Gesichtspunkt erheben. Als der Hauptsiz dieser neuen Denkweise ist Alexandrien anzusehen, jene merkwürdige Weltstadt, die durch den Geist ihres Stifters und seiner Nachfolger, durch ihre Lage an der Grenze des Orients und Occidents, und durch die Zusammenwirkung mehrerer Zeitverhältnisse bald der vereinigende Mittelpunkt wurde, in welchem die verschiedenartigsten Ansichten, Ideen und Systeme zusammentrafen und in lebhaftem Verkehr umgesezt wurden. Den ersten Anstofs aber zu der, eine neue Epoche begründenden, geistigen und politischen Veränderung hatte Alexanders grofses Unternehmen gegeben. Durch ihn den kühnen Eroberer wurde die Pforte des Orients aufgeschlossen, durch ihn den Doppelgehörnten, wie ihn der Orientale nennt, der Orient und Occident, wie es die Hauptidee seines grofsen Geistes war, als der Gegensaz der beiden Hauptrichtungen und Hauptformen des menschlichen

Denkens und Glaubens in der Einheit der Endpunkte verbunden, und durch die Verhältnisse des äussern Lebens in nahe Berührung gesezt, und dem regsamen und empfänglichen Griechengeist insbesondere ein Gesichtskreis eröffnet, in welchem er sich nun erst in der ganzen Vielseitigkeit seines Wesens offenbaren konnte. In Alexandrien war es, wo sich diese Momente zuerst am bedeutendsten äufserten, und das Erzeugnifs derselben war sodann diejenige Philosophie, die unter dem Namen der Alexandrinischen und Orientalischen bekannt ist. Wie sehr aber die Alexandrinische Literatur schon gleich anfangs hauptsächlich auch mit der Mythologie sich beschäftigte, und ihre Behandlung schon damals zu der späterhin sichtbaren Tendenz einleitete, davon geben die Schriftsteller, die in die älteste Periode derselben fallen, einen hinlänglichen Beweis. Die gelehrte Mufse, welche hier eine wahrhaft königliche Begünstigung der Wissenschaften unter den reichen Schäzen der Museen und Bibliotheken verschaffte, gab die Veranlassung, dafs man vorzüglich wieder auf das Alterthümliche, minder Bekannte, nur dem Forscher-Fleifs Zugängliche die Aufmerksamkeit richtete, und wenn solche Bestrebungen zunächst auch blofs den Charakter philologischer Gelehrsamkeit (wie namentlich bei Kallimachos und Lykophron) an sich tragen, so mufste man doch schon dadurch wieder auf einen erweiterten, allgemeinen, und vielseitigern Gesichtspunct gestellt werden, und die Quelle aller Mythologie, die Symbolik des Orients, wieder in das Auge fafsen. Damit hieng zugleich auch das natürliche Bestreben zusammen, die so vielfach verschlungenen, und einander durchkreuzenden mythischen Traditionen zu ordnen, und soviel möglich in systematische Einheit zu bringen. In diesem Sinne verfafste der Athener Apollodor seine mythologische Bibliothek, welche

bei allen ihren Mängeln und Lüken dennoch als der einzige auf uns gekommene Versuch einer zusammenhängenden Darstellung des gesammten Griechischen Mythus auch für uns noch immer einen nicht zu verkennenden Werth hat. Einen neuen höhern Geist und Aufschwung erhielt jedoch die Mythologie erst, nachdem die Orientalisch-Alexandrinische Philosophie sich auszubilden begonnen hatte. Die Grundlage dieser Philosophie war der Platonismus, womit sogleich auch das Verhältnifs angedeutet ist, in das diese Philosophie nun zu der Mythologie trat. Der Geist, erhoben über die engen Schranken einer blofsen Naturphilosophie, erfafste sich wieder in seinem innersten Wesen, und strebte jezt aufs neue durch unmittelbare Erkenntnifs, durch eine intellectuelle Anschauung, die als Offenbarung des Göttlichen galt, sich des Absoluten zu bemächtigen. Indem so an die Stelle des Begriffs, und der Reflexion wiederum die Anschauung, und die Offenbarung gesezt wurde, war nichts natürlicher, als dafs der philosophirende Geist sich von selbst auch dem Symbol und Mythus zuwandte, und in den bildlichen Anschauungen des ehrwürdigen und reineren Alterthums, die ihm, sowohl aus dem Occident, als besonders aus der nahen Quelle des Orients, in so reicher Fülle zuströmten, Reflexe der göttlichen Offenbarung, die ihm der Anfang und das Ziel alles Wissens war, Typen des intellectuellen Bewufstseyns erblickte. Wie die Platonische Philosophie schon ursprünglich wegen ihrer Verwandtschaft mit den Ideen und Dogmen des Orients in einem sehr befreundeten Verhältnifs zu der Religion stund, so wurde nun auch in ihrer erneuerten Gestalt das Band zwischen ihr und der Religion nur um so mannigfaltiger geschlungen. Es hatte sich überhaupt in jener so höchst merkwürdigen Periode, die ungefähr gleichzeitig mit der Grün-

dung des Christenthums beginnt, eine wunderbare Anregung, eine neue Bewegung des Geistes allgemein verbreitet, die bei aller Verschiedenheit der Erscheinungen und Formen, bei aller religiösen Ausartung, und der gröbsten Verirrung in Aberglauben und Schwärmerei, in Theurgie und Magie, einen gemeinschaftlichen Punkt der Einheit dennoch darin fand, daſs man sich wieder von dem empirischen Realismus zu einer mehr idealen Ansicht, von der strengen Kälte des Verstandes zu der lebensvollen Wärme des Gefühls und der Phantasie hingezogen fühlte, und den obwohl längst verschwundenen Glauben der Vorzeit wieder in sich aufnehmen wollte. Dieser allgemeine Geist der Zeit spricht sich z. B. selbst in einem Pausanias aus, wenn er, obgleich als gelehrter Antiquar, doch zugleich, wie er wenigstens meint und will, ganz in der Herodoteischen Einfalt des Glaubens von Ort zu Ort, von Heiligthum zu Heiligthum umherwandert, um die Ueberbleibsel der nun bereits verfallenen oder verfallenden religiösen Denkmäler, und die an ihnen hängenden Sagen, Legenden und Gebräuche in einer auch für uns noch höchst schäzbaren Beschreibung zu retten, und die Herrlichkeit der seligen Vorzeit, wo die Götter noch in der Mitte der Menschen weilten, in der Verdorbenheit der Gegenwart (man vergl. Lib. VIII. 2.) noch einmal in dem religiösen Bewuſstseyn aufzufrischen. Als ein Mittelglied zwischen dem mehr populären Glauben des Zeitalters, wie er sich z. B. in einem Pausanias darstellt, und der religiös-philosophischen Richtung desselben können wir den ehrenwerthen, gelehrten Plutarch ansehen, der ebenfalls schon den äussern Verfall der Religion betrauert, aber nur um so mehr mit der Innigkeit des Gemüths den religiösen auf Philosophie gestüzten Glauben sich zu bewahren sucht. Es ist im Wesentlichen die Plato-

nische Philosophie *), zu welcher er sich bekennt, und der vielseitige Gebrauch, den er namentlich von der Dämonologie macht, zeigt uns bereits die Mittelidee, durch welche die Philosophen die Anforderungen der Philosophie mit dem traditionellen mythischen Polytheismus in Uebereinstimmung brachten. Am meisten aber wurde die in dem ganzen Geist des Zeitalters liegende religiöse Bewegung gesteigert, als nun auch das Christenthum aus der stillen Zurückgezogenheit, in welcher es erstarkt war, in den Kreis der öffentlichen Verhältnisse eintrat, und der nun systematisch ausgebildete Neuplatonismus es über sich nahm, den grofsen Kampf des alten Naturglaubens mit der neuen Religion zu führen. Nun erst galt es vollends den kühnen Versuch durch Aufschliefsung aller Mysterien, durch Ergründung der Symbole in ihrer tiefsten Bedeutsamkeit, durch die mannigfaltigste Combination aller Formen des Orientalismus und Hellenismus, durch Zurückführung des mythisch Vereinzelten auf die Hauptideen der Religion, und durch Sicherstellung des Princips der Offenbarung auch für die Naturreligion, den Beweis zu geben, dafs auch der alte Glaube es wagen dürfe, dem neuen zur Seite zu stehen, und nicht minder im Stande sey, seine Bekenner an Geist und Herz zu befriedigen. Die symbolisch-mythische Religion hat unstreitig in dieser lezten Periode, wenn wir auch gleich, wie an sich schon natürlich ist, in den Ansichten, Wendungen und Combinationen, die jezt in ihr zum Vorschein kamen, nicht überall auf gleiche

*) Platonisch ist bei Plutarch namentlich die öfters von ihm ausgesprochene Behauptung, dafs der Mythus nur eine bildliche Bedeutung habe, (αινιττεται) worin die Anerkennuug liegt, dafs er eine im Wesen des Geistes gegründete Form der Darstellung sey. cfr. De Is. c. 11. c. 58. Χρηστεον τοις μυθοις, ȣχ ὡς λογοις, αλλα το προσφορον ἑκαστȣ το κατα την ὁμοιοτητα λαμβανοντας.

Weise den historisch-reinen Ausdruk des alterthümlich überlieferten anerkennen können, dennoch, ihrer Tendenz und dem ganzen Geiste nach, die höchste Stufe ihrer Entwiklung erreicht, und mit einem an den Anfang sich wieder anschliefsenden Ende ihren schönen Kreislauf geschlossen. Jene ursprüngliche natürliche Einheit, von welcher sie bewufstlos ausgieng, war nun in der Construction des philosophischen Bewufstseyns wiedergegeben. Wie aber die Gegensäze, auf ihre äusserste Spize verfolgt, immer auch wieder in einem Einheits- und Uebergangspunkt sich berühren müssen, so verflofs nun auch unbemerkt und unbewufst das glänzende Abendroth der untergehenden Naturreligion mit dem sanften Morgenlicht der im Christenthum neu aufgehenden Sonne. Es ist kein Zweifel, dafs ungefähr auf dieselbe Weise, wie die moralische Verderbnifs der fruchtbare Boden wurde, in welchem das Christenthum seinen Samen in die Herzen ausstreute, die philosophische Höhe, auf welcher die Naturreligion sich dem Christenthum entgegensezen und feindlich von ihm abwenden wollte, eben der Weg wurde, auf welchem dieses die Geister für sich gewann, und die Erscheinung der platonisirenden Lehrer der christlichen Kirche neben den philosophischen Verfechtern des Heidenthums, der gnostische Synkretismus neben dem symbolisch-mythischen, sind so wenig zufällige Erscheinungen, dafs sie vielmehr nur als die wechselnden Formen begriffen werden können, in welchen ein und derselbe Geist des Zeitalters von einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt aus nach allen Seiten hin sich ausprägte.

Aeusserlich genommen ist also Synkretismus, oder Identificirung ursprünglich mehr oder minder geschiedener Formen das Hauptmerkmal dieser Periode, innerlich aber ist der Träger aller dieser äussern Formen der wiederum ins Leben erwachte

Geist einer idealistischen Philosophie, welche die Unterordnung der Form unter den Geist, und gewissermaſsen ihre Gleichgültigkeit gegen dieselbe eben dadurch ausdrükt, daſs ihr von unbestimmbar vielen Formen die eine so gut gilt, als die andere*).

Die Römische Religion, deren ursprüngliches Verhältniſs zur Griechischen wir schon früher berührt haben, bietet wenig Erhebliches für eine besondere Betrachtung dar. Bedeutende, nach tiefeingreifenden Veränderungen zu bestimmende Epochen können wir nirgends in der Geschichte derselben unterscheiden. Die Ursache hiervon liegt darin, daſs bei dem Römer gerade dasjenige Princip nie zu lebendiger Wirksamkeit kam, von welchem bei den Griechen alle Veränderungen auf diesem Gebiete ausgiengen, die Philosophie. Bemerkenswerth ist übrigens doch, daſs uns auch das Wenige, das uns über die Epochen der Römischen Religionsgeschichte bekannt ist, im Allge-

*) Eine diesen Synkretismus der Zeit deutlich bezeichnende Stelle ist die bei Apulej. Metam. XI. p. 761. Ed. Oudend. En adsum — sagt die Cybele von sich selbst — rerum natura parens, elementorum omnium domina, seculorum progenies initialis, summa numinum, regina Manium, prima coelitum, Deorum Dearumque facies uniformis: quae coeli luminosa culmina, maris salubria flumina, inferorum deplorata silentia nutibus meis dispenso. Cujus numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multijugo totus veneratur orbis. Inde me primigenii Phryges Pessinunticam nominant Deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictymnam Dianam, Siculi trilingues stygiam Proserpinam, Eulesinii vetustam Deam Cererem, Junonem alii, alii Bellonam, alii Hecaten, Rhamnusiam alii: et qui nascentis dei Solis inchoantibus radiis illustrantur Aethiopes, aliique, priscaque doctrina pollentes Aegyptii, ceremoniis me prorsum propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.

meinen denselben Gang erkennen läſst, welchen wir bisher wahrgenommen haben, nemlich den Fortgang von der Idee zum Bilde, vom Symbol zum Mythus, vom Idealen zum Realen. Plutarch gibt uns in dem Leben des Numa c. 8. indem er von dem Verhältniſs Numa's zu Pythagoras spricht, dessen Denk- und Lebensweise mit dem reinern Cultus der Vorzeit in so vielem übereinkommt, von der ältesten Periode der Römischen Religionsgeschichte folgende Schilderung: „Die Geseze des Numa in Hinsicht der Bilder sind ebenfalls sehr nahe verwandt mit den Lehrsäzen des Pythagoras. Denn wie dieser nicht das Sinnliche und Veränderliche, sondern das Unsichtbare, Reine und Intelligible für das Erste hielt, so lieſs auch jener kein Bild der Gottheit in Menschen- und Thiergestalt bei den Römern einführen. Und sie hatten auch früher weder ein gemahltes noch geformtes Bild der Gottheit, sondern in den hundert und siebzig ersten Jahren bauten sie zwar Tempel und errichteten heilige Capellen, Bilder aber in körperlicher Gestalt machten sie keine. Denn sie hielten es weder für recht, das Bessere durch das Schlechtere zu versinnlichen, noch für möglich, Gott anders nahe zu kommen, als durch den Gedanken. Insbesondere aber verräth auch das Opferwesen den Geist der Pythagoreischen Frömmigkeit. Denn es waren unblutige Opfer, und die meisten bestunden in Mehl, Spendungen und den wohlfeilsten Dingen." Wie aber auch bey den Römern mit der Zeit der reine ideale Cultus in einen sinnlichern, symbolischen übergieng, sehen wir aus eben dieser Stelle. Mag aber auch hier die Sinnlichkeit der Bilder und Symbole ihre Rechte geltend gemacht haben, so artete doch wenigstens der Mythus bei den Römern nicht ebenso wie bei den leichtbeweglichen, redseligen Griechen

in eine des Göttlichen unwürdige Mährchenhaftigkeit, und in Leerheit und Bedeutungslosigkeit des Inhaltes aus. Dieses Zeugniſs gibt Dionysius von Halikarnaſs ausdrücklich der Römischen Religion Antiq. Rom. II. 67. wo er folgendes Urtheil hierüber, und über den ernstern besonnenern Geist des Römischen Cultus ausspricht: „Es erzählen die Römer weder daſs Uranos von seinen Kindern verschnitten worden, noch daſs Kronos seine Kinder verschlungen habe, weil er ihre Nachstellungen gefürchtet, noch daſs Zeus den Kronos vom Thron gestürzt, und im Kerker des Tartaros seinen Vater verschlossen habe. Auch hört man bei ihnen nicht von Kriegen, Wunden, Fesseln, Arbeiten der Götter bei den Menschen. Ebenso wenig findet man bei ihnen ein trauriges und klagendes Fest, wo Weiber heulen und klagen über verschwundene Götter, wie die Griechen es wegen des Raubes der Persephone und des Todes des Dionysos feiern. Ja man wird auch, wiewohl die Sitten jezt schon verderbt sind, nie bei ihnen jene Schautragungen eines Gottes, jene korybantisch - Wahnsinnigen, jene Bacchanalien und geheimen Weihen, jene Nachtwachen der Männer und Weiber zusammen in den Tempeln der Götter erblicken, noch ähnliche solche Gaukeleien, vielmehr zeugen alle auf die Gottheit Bezug habenden Handlungen und Reden von einer Frömmigkeit, wie sie weder bei den Hellenen noch Barbaren sich findet. Und was ich besonders bewundert habe, wiewohl eine unzählige Menge Völker in die Stadt gekommen sind, welche sich genöthigt sahen, die vaterländischen Götter mit den hergebrachten Förmlichkeiten zu ehren, so hat doch die Stadt öffentlich keine jener fremden Religionen angenommen, wie dies bei sovielen andern geschehen ist, sondern wenn auch in Folge eines Orakelspruchs

fremde Heiligthümer aufgenommen wurden, so hat sie dieselben doch ihren eigenen Einrichtungen angepafst, und alles Fabelhafte davon entfernt. Dies zeigt sich z. B. bei der Götter - Mutter. Opfer und Festspiele stellen ihr die Prätoren nach den Römischen Gesezen alljährlich an, Priester und Priesterin ist aber dabei ein Phrygier, und eine Phrygierin. Diese ziehen durch die Stadt, und fodern nach ihrer Sitte alle Monate ihre Allmosen, Bildchen vor der Brust tragend und die Trommel schlagend, während die nachfolgende Menge die Gesänge der Götter-Mutter hersingt. Allein von den eingebornen Römern bettelt keiner die monatlichen Allmosen, noch läfst er hinter sich her singen, noch trägt er den bunten Mantel; noch feiert er der Göttin mit Phrygischem Ritus, was weder das Volk noch der Senat verlangt. So vorsichtig benimmt sich der Staat in Hinsicht der fremden Gebräuche, und verschmäht jeden Mythus, der nicht anständig ist.“ Die bedeutendsten Veränderungen der althergebrachten Denkart und Sitte der Römer auch in Hinsicht der Religion mufsten, wie von selbst zu erwarten ist, in diejenige Periode fallen, in welcher die Römer in nähere Bekanntschaft und Berührung mit den Griechen und andern Völkern kamen. Es schien nicht blofs von Interesse zu seyn, Griechisches und Römisches in gegenseitige Uebereinstimmung zu bringen, sondern es zeigt sich auch gleich anfangs eine auffallende Neigung, besonders die sinnlichern und rohern Arten des fremden Cultus sich anzueignen. Auf diese Art äufserte sich, nachdem die strenge, ehrwürdige Religiosität, die von den alten Römern gerühmt wird, verschwunden war, die einreifsende Sittenverderbnifs bei der gröfsern Volksmasse, welche in Rom niemals einen höhern Grad allgemeiner Bildung zu erreichen vermochte, auch in Beziehung auf die Religion. Die

Römischen Schriftsteller selbst machen uns auf solche Erscheinungen aufmerksam. Aus der Periode des zweiten Punischen Kriegs erzählt Livius XXV. 1. „quo diutius trahebatur bellum, et variabant secundae adversaeque res non fortunam magis, quam animos hominum: tanta religio, et ea magna ex parte externa civitatem incessit, ut aut homines aut Dii repente alii viderentur facti. Nec jam in secreto modo atque intra parietes abolebantur Romani ritus, sed in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat, nec sacrificantium nec precantium Deos patrio more.“ Ein bekanntes noch auffallenderes Beispiel ist die unsittliche Feier der in Rom eingeführten Bacchanalien, Liv. XXXIX. 8—17. Es zeugen aber eben diese Beispiele zugleich auch von dem religiösen Ernste, mit welchem der Staat der unsittlichen Verfälschung der vaterländischen Religion entgegenzuwirken bemüht war, und ebendies ist es, was als der characteristische Zug der Römischen Religion angesehen werden mufs, die enge Verbindung derselben mit dem Staat, vermöge welcher die strenge Einheit, die die innerste Tendenz des Staats und der Verfassung war, auch der Religion aufgedrückt war. Mochte auch der sinnlichere Theil der Nation sich den zügellosen Ausschweifungen eines fremden Cultus hingeben, mochten auch die philosophischen Systeme der Griechen das Epikureische, Stoische, Akademische, den Einflufs, welchen sie bei den Gebildeteren und Aufgeklärteren im praktischen Leben erhielten, auch in Beziehung auf den religiösen Glauben ausüben, mochte der herrschende Geist der Zeit mit dem formenreichen Ceremonienwesen des Römischen Cultus nicht mehr in Einklang seyn, es blieb darum doch, wie auch aus der angeführten Stelle des Dionysius zu ersehen ist, auch in der Religion dem Römer die

starke Einheit eines in der Idee des Staats festgewurzelten gemeinschaftlichen Bewufstseyns, und dieselbe zähe Lebenskraft, mit welcher der Staat auch nach dem Erlöschen seines wahren Geistes noch immer fortdauerte, sicherte auch dem uralten Cultus bis auf die spätesten Zeiten herab sein Daseyn und seine Würde. Wie aber in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der Römische Staat überhaupt mehr und mehr eine alles in sich auflösende, jede Individualität und Nationalität verwischende Einheit wurde, so ward nun die herrschende Weltstadt auch für die verschiedenartigsten Religionsformen, welche alle in ihr zusammenflossen, ein vereinigender Mittelpunkt, ein gemeinschaftliches Pantheon, eine cultrix numinum cunctorum, wie sie Arnobius adv. Gentes VI. nennt, oder vielmehr, wie Tacitus Annal. XV. 44. sagt: Urbs, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt, celebranturque. Derselbe Syncretismus, welchen wir als eigenthümlichen Characte. der lezten Periode der Griechischen Religionsgeschichte bemerkt, und von Alexandrien ausgehen gesehen haben, hatte, obwohl nur nach seiner unedleren, sinnlicheren, äufserlicheren Seite, seinen Siz auch in der andern Hauptstadt der damaligen Welt, und erscheint uns hier wie dort in der nächsten Berührung mit dem Christenthum.

Aus diesem kurzen Umrifs der Haupt-Epochen des mythischen Glaubens ergeben sich uns, wenn wir die allgemeinsten Momente ins Auge fassen, noch einige Bemerkungen, durch welche wir die oben gegebene Charakteristik des Orientalismus und Hellenismus vervollständigen können. Durch das Symbol haben wir nemlich die vorherrschende Eigenthümlichkeit des Orients bezeichnet, durch den Mythus die des Occidents. Wenn wir nun die Characteristik beider auch in der Hinsicht fortsezen wollen, wie

sich sowohl die eine als die andere Form auch in ihrer zeitlichen Entwicklung gestaltet hat, so sehen wir das ursprünglich reine Symbol im Orient ebenso in der materiellen Realität des Idols sich verkörpern, wie sich im Occident der anfangs durch das Symbol bedeutsame Mythus in Begriffe aufgelöst hat, die der wahren Realität ermangeln. Dort also ein Fortgang vom Bilde zur bloſsen Anschauung, hier ein Fortgang vom Bilde zum anschauungslosen Begriff, aber hier wie dort eine Trennung des Bildes von der Idee, nur mit dem Unterschied, daſs dort die Idee dem Bilde weicht, hier das Bild der Idee, welche, vom Bilde getrennt, jezt nur noch in die untergeordnete Sphäre der Vorstellung und des Begriffs fallen kann. Im Orient ist dieser den Unterschied der beiden Hauptperioden bezeichnende Uebergang der Formen auch räumlich zur Erscheinung gekommen, wie wir schon oben angedeutet haben. Während im höhern Asien das lichtanbetende Iran, und das Brahmanische Indien über der Reinheit des Symbols strenge wacht, haben sich sowohl die nördlichen und nordöstlichen als auch die westlichen Länder dem Idolendienst zugewandt. Wie die Namen jener, Turan und Tschin, offenbar einen religiösen Begriff enthalten, so möchten wir auch für diese einen gleichen Namen ansprechen. Es ist bekannt, daſs der Name Syrien und der gleichbedeutende Assyrien (vgl. Herod. VII. 63. die Sylbe As hat wohl nur eine verstärkende Bedeutung) in einem sehr weiten und unbestimmten Umfang gebraucht wurde, und überhaupt alle Länder vom mittelländischen Meer bis gegen Persien hin begriff, so daſs ursprünglich der Name Syrien westlich denselben Gegensaz gegen Iran bezeichnen konnte, welcher nördlich durch den Namen Turan gegeben war. Dies bestätigt die für uns wenigstens sehr wahrscheinliche Etymologie des Namens Syrien. Sur,

Surya heiſst im Sanskrit die Sonne, Ritter Vorh. S. 81. und ist gleichbedeutend mit dem uns bereits hinlänglich bekannten Hor. Syrien und Soristan wäre demnach der Name jener westlichen Länder, in welche sich der mehr idololatrische Sonnencultus verbreitet hat, welcher dem Verehrer der reinern Religion Irans aus dem gleichen Grunde ein Gräuel war, wie der Idolendienst von Turan und Tschin. Daher heiſsen auch im Sanskrit die bösen Geister Suren und ihr Oberhaupt Asur d. i. der Erzsur. Rhode Zendsage S. 93. Es ist glaublich, daſs der Standpunkt für diese Benennung in Iran war, und daſs sie sich hauptsächlich durch den Verkehr der Griechen mit den Persern weiter verbreitet hat, während in diesen westlichen Ländern selbst vielleicht der Name Aram der gewöhnlichere war. Unter diesen Voraussezungen können wir nun erst auch die Angabe Herodots VI. 54. recht verstehen, daſs die Perser den Perseus einen Assyrier nennen, welcher Name hier offenbar in der so eben bemerkten religiösen Beziehung zu nehmen ist*). Nehmen wir statt der Benennung Assyrien die weichere im Aramäischen gegebene Aussprache Aturien an, so zeigt sich uns die Identität mit dem Namen Turan noch unmittelbarer, und ebenso mag der Name Syrer auch mit den Seren im Osten (man vgl. Rhode Zendsage S. 94.) oder den Sarten Eins seyn.

Mit dem Namen Syrien müssen wir hier noch einen andern zusammenstellen, den der Chaldäer, unter welchem, wie Ritter Erdk. II. Th. 798. behauptet,

*) Diese religiöse Verschiedenheit, welche zwischen den genannten östlichen und westlichen Ländern stattfand, hat Herodot sehr deutlich auch in folgenden zwei Stellen bezeichnet, welche wir hier zugleich auch noch zum Obigen S. 328. sq. nachtragen wollen: I. 131. sagt er von der alten ursprünglichen Religion der Perser, denn diese will er offenbar beschreiben: *Αγαλματα μεν και νηους και βωμους ουκ εν νομῳ ποιευμενους ἱδρυεσθαι (οιδα Περσας)*,

alle jene den Israëliten verhaſsten unreinen Gözendiener des weiten Chaldäischen Weltreichs verstanden wurden. Auch Herod. I. 183. kennt die Chaldäer als Priester der colossalen Idole des Bel in Babylon. Indem nun, wie bekannt, vgl. Ritter Erdk. II. Th. S. 798. der Name Chaldäer auch einem Armenischen Bergvolk gegeben wird, das sonst den Namen Chalyber hat, und durch die Kunst der Bearbeitung der Metalle berühmt war, so wollen wir hier noch die Vermuthung niederlegen, ob nicht der Name Chaldäer seine höchst wahrscheinliche appellative Bedeutung Gözendiener von der herrschenden Sitte jener Länder erhalten hat, die Götter in colossalen Bildsäulen von Metall (χαλκος) aufzustellen, wie wir sie aus Herodot a. a. O. und aus dem A. T. z. B. Dan. Cap. III. kennen, und überhaupt in den Ländern des Buddha - Cultus finden, vgl. oben S. 318. Chaldäer wären demnach sowohl Metallbearbeiter als auch Anbeter der Metall - Idole. In jedem Fall aber ist auch dieser Name für den in den westlichen Ländern Asiens herrschenden religiösen Cultus zum Unterschied von der reinern Religion der Hebräer und Perser characteristisch.

Im Occident hat sich, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, der Uebergang der verschiedenen Formen des religiösen Cultus nicht ebenso äuſserlich und räumlich dargestellt. Wollen wir nun aber das Verhältniſs des Orientalismus und Hellenismus in der Beziehung, von welcher wir hier reden, auf die allge-

αλλα και τοισι ποιευσι μωρίην επιφερεσι· ὡς μεν εμοι δοκεει, ὁτι εκ ανθρωποφυεας ενομισαν τες θεες, καταπερ οἱ Ελληνες, ειναι. Vgl. Rhode Zends. S. 471. Dagegen sagt er von den Aegyptiern II. 4. βωμες τε και αγαλματα και νηες θεοισι απονειμαι σφεας πρωτες, και ζωα εν λιθοισι εγγλυψαι.

meinsten Begriffe zurückbringen, so dürfen wir wohl sagen, dafs sich die symbolisch-mythische Religionsform im Orient auf dieselbe Weise realistisch entwickelt hat, in welchem sie im Occident oder in Griechenland eine idealistische Richtung genommen hat. Der ursprünglich reine Realismus des Symbols gieng in der Idololatrie des Orients in Materialismus über, während in Griechenland der im Mythus enthaltene Keim des Idealismus sich zulezt in einen Nihilismus verlohr, welcher, da die Gegensäze sich überall wieder berühren, nach unserer obigen Darstellung auch wieder mit dem Materialismus zusammenfällt. Wenn wir aber den Realism s im Allgemeinen dem Orient, den Idealismus dem Occident zuschreiben, so sind diese Bestimmungen immer nur ganz relativ zu nehmen, und können uns daher auch nicht hindern, den Realismus des Orients, je nachdem wir mehr auf das Bild oder auf die Idee sehen müssen, auch wieder als Idealismus aufzufassen.

Der Schlufs dieses Capitels führt uns noch auf eine Frage, die derjenigen ganz analog ist, mit welcher wir das vorige Capitel geschlossen haben. Wie wir nemlich am Ende der ethnographischen Auseinandersezung noch die Frage aufwerfen mufsten, an welchen Merkmalen wir die Identität des räumlich Getrennten erkennen können, so müssen wir jezt fragen, wie wir die verschiedenen Perioden, in welchen wir den mythischen Glauben nach den Momenten seiner zeitlichen Entwicklung betrachtet haben, auch wieder als Einheit zusammenfassen können, an welche Periode wir uns vorzugsweise halten müssen, um Einheit in die Darstellung des Besondern zu bringen? Es ist von selbst klar, dafs eine wissenschaftlich construirende Mythologie ihre Aufgabe nur dann lösen kann, wenn sie weder eine einzelne Periode ausschiefslich zu Grunde legt, noch auch die Symbole,

Mythen und Ideen nach den Modificationen, die sie in verschiedenen Perioden erhalten haben, blofs willkührlich und zufällig zusammenreiht. Wie es in ethnographischer Hinsicht unmöglich ist, Völker zu trennen, die von Natur zusammengewachsen sind, und Formen zu vereinzeln, die nur durch ihre gegenseitige Ergänzung die Mythologie in dem Reichthum ihres innern Lebens und in ihrer wissenschaftlichen Würde erscheinen lassen, so kann auch, was den Unterschied der Zeit nach betrifft, nur dadurch eine wahre Einheit in die Darstellung gebracht werden, dafs wir die mannigfaltigen und oft so verschiedenen Formen, die sich im Laufe der Zeit hervorgethan haben, in ihrem organischen Zusammenhang auffassen, und uns vor allem des lebendigen, schöpfrischen Geistes zu bemächtigen suchen, der alle jene Formen aus einem und demselben Princip geschaffen hat. Das Symbol und der Mythus, Producte des bewufstlos wirkenden Menschengeistes, sind als reine Gewächse der Natur anzusehen: je vollkommener wir daher die innere Gesezmäfsigkeit des Natur-Organismus kennen, desto vollkommener gelingt es uns, der Entwicklung ihrer Formen zu folgen, und es gibt in dieser Hinsicht eine Behandlung des Mythus, welche, wenn sie nur einmal den rechten Punct getroffen hat, von welchem bei einem Bilde oder Begriffe auszugehen ist, durch das Naturgemäfse und Consequente der Construction eine innere Wahrheit in sich trägt, wenn sie auch öfters mehr oder minder, im Ganzen oder Einzelnen, der Bestätigung durch äufsere Zeugnisse ermangeln mufs. In dieser Beziehung hat nun freilich für die Mythologie immer diejenige Periode die gröfste Wichtigkeit, in welcher wir die symbolisch-mythischen Anschauungen und Vorstellungen noch am meisten in ihrem ursprünglichen Keim erblicken können. Aber es ist ja so oft

nicht einmal möglich auch nur mit Bestimmtheit zu sehen, was im Keime enthalten ist, wenn wir nicht zugleich auch auf dasjenige unsere Aufmerksamkeit richten, was aus dem Keime hervorgegangen ist, und dieses selbst kann von uns nur in seinem natürlichen Zusammenhang mit seinem Keime erkannt werden. So ist es daher der bildende Geist, auf welchen wir immer wieder zurückgetrieben werden, und durch welchen wir uns allein auf einen über die Einzelnheit der Formen erhabenen Gesichtspunkt stellen können, welcher für die Mythologie so nothwendig ist, als für irgend eine andere Wissenschaft. Wie die Mythologie der Ausdruck des zum erstenmal erwachenden und seiner ungetheilten Einheit noch am nächsten stehenden Bewufstseyns des Menschen ist, wie sie im Keime verschlossen enthält, was erst später in besondern Productionen des Geistes und in verschiedenen Gebieten der Kunst und Wissenschaft sich manifestirt hat, so mufs auch mit Einem Wort Universalität in historischer und philosophischer Hinsicht die erste Eigenschaft des Mythologen seyn. Es gibt in der That nicht leicht eine andere Wissenschaft, in welcher sich jedes unnatürliche Verfahren, betreffe es eine historische oder philosophische Theorie *),

*) Unter den philosophischen Theorien, welche in neuerer Zeit auf die Mythologie angewandt worden sind, können wir die Emanations - und Evolutions - Theorie unterscheiden. Leztere, nach welcher die verschiedenen Götter nicht abwärts gehende immer mehr sich abschwächende Ausflüsse einer höchsten und obersten Gottheit sind, sondern Steigerungen einer untersten, zu Grunde liegenden Kraft, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären, hat Schelling in seiner Schrift über die Gottheiten von Samothrace 1815. aufgestellt (S. 25. u. 78.), während er an dem Creuzer'schen Werke tadelt, dafs zufolge einer sehr particulären, philosophischen Ansicht allen Erklärungen die Emanations - Theorie zu Grunde liege. Allein beide Theorien haben eine gleich

so bald durch die That selbst bestraft und widerlegt, als eben in der Mythologie. Eine solche universellere, die Einseitigkeit und Beschränktheit der frühern mythologischen Systeme vermeidende Methode sehen wir mit Recht als den eigenthümlichen Geist der neuern Mythologie an, und als eine Folge der geläuterten, auf die Natur der geistigen Thätigkeit zurückgehenden philosophischen Denkweise, welche in neuerer Zeit eine glücklichere Behandlung sowohl der übrigen mit der Philosophie näher zusammenhängenden Wissenschaften als auch namentlich der Mythologie herbeigeführt hat.

untergeordnete, einseitige, bloſs realistische Bedeutung, und ihr Realismus muſs erst wieder zum Idealismus erhoben werden, um auf das allein wahre und höchste Princip aller Mythologie, das in dem Verhältniſs des Bildes und der Idee gegeben ist, zu kommen. Unter den ältern Mythologen hat Gerh. Vossius seine philosophische Ansicht durch die Unterscheidung eines cultus proprius und symbolicus angedeutet. Proprium voco, sagt er de Orig. et Progr. Idol. I. 5. quando, quod colitur, proprie et in se Deus existimatur, qualis fuit cultus solis ipsius, vel Herculis. Symbolicum appello, cum quid colitur, non quia credatur Deus, sed quia Deum significet. Es ist dies derselbe mit dem Wesen der Mythologie unverträgliche realistische Standpunkt, von welchem auch die beiden zuvor genannten Theorien ausgehen, und so lange nicht der cultus proprius auch wieder als symbolicus, als bildlicher aufgefaſst wird, kann von Symbolik und Mythologie eigentlich gar nicht die Rede seyn. Wie einseitig in neuerer Zeit in historischer Hinsicht bald Aegypten, bald Phönizien in der Mythologie vorangestellt wurde, ist bekannt.

Berichtigungen.

S. 4.	lin. 22.	l. st.	der Gemüther: des Gemüthes
— 12.	— 24.	— —	eine von einer solchen: eine einer solchen
— 14.	— 20.	— —	Meroër: Meroë
	25.	— —	Um-: un
— 16.	— 20.	— —	Idee die, es bes.: Idee, die es bes.
— 17.	— 1.	— —	Zedern: Federn.
— —	— 18.	— —	schärfe.: schärfe,
— 35.	— 7. u. 17.		γβρις : υβρις
— 42.	— 27.	— —	welche er: welcher er
— 44.	— 31.	— —	Meminons: Memnons
— 45.	— 6.	— —	wieder: wider
— —	— 14.	— —	ει: εις
— —	— 36.	— —	Hellen: Helen
— 47.	— 10.	— —	156: 136.
— 61.	— 15.	— —	Heere: Here
— 81.	— 11.	— —	ξωα: ζωα
— 95.	— 17.	— —	124 Fin.: 124 — fin.
— 109.	— 26.	— —	Aneinanderreichung: Aneinanderreihung.
— 170.	— 8.	— —	ergänzende: erzeugende
— 174.	— 2.	— —	andern: andere
— 201.	— 29.	— —	Siederismus: Siderismus
— 230.	— 16.	— —	Abth.: Absch.
— 241.	Anm. **) l. 4.		auf: auch
— 252.	— 3.	— —	χαλκεας: χαλκεαις
— 293.	— 28.	— —	Altalischen: Altitalischen.

Zusaz zu S. 28. zu den Worten: „Darstellung einer Idee durch eine Handlung.“ Der Untersehied zwischen mythischer und dramatischer Handlung, der hier noch in Betracht kommen

kann, übrigens von selbst klar ist, wird an einem andern Orte bemerkt werden.

Zu S. 196. lin. 16. „Die Siebenzahl" Selbst dem Aegypt. Thebä ist die h. Siebenzahl nicht fremd, in Memnons Siebenlaut. Creuzer Symb. I. S. 462.

Zu S. 244. Anm. Den Namen Aristoteles hatte Battus auch nach Schol. ad Pind. Pyth. IV. 105.

Zu S. 277. zu den Worten: „in denselben Zusammenhang gehören." Nach Herodot IV. 21 — 26. sind offenbar die Issedonen als Stammverwandte in Eine Classe zu sezen mit den Argippäern u. Budinen, und von den leztern gerade bemerkt Herodot die Eigenschaften, die die Alten an den Germanen so characteristisch fanden, blaue Augen und blonde Haare (εϑνος μεγα και πολλον, γλαυκον τε παν ισχυρως εςι και πυρρον. IV. 108. cfr. Tac. Germ. c. 4. In den Gelono-Budinen ligt wohl das Germanische und Hellenische am nächsten beisammen.

Zu S. 334. Was in der Anm. über die Nachrichten der Gen. von Memphis gesagt ist, ist nur davon zu verstehen, daſs die Nachrichten über Aegypten I. 11. Mos. offenbar auf Mittel-Aegypten sich beziehen, somit auch Memphis voraussezen, obgleich dieses namentlich erst in spätern Schriften des A. T. vorkommt.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Otto Gilch
…chbinderei - Prägerei
…hen 8-Steinstr. 42-Tel. 44 20 52

Otto Gilch
chbinderei - Prägerei
chen 8-Steinstr. 42-Tel. 44 20 52

Otto Gilch
chbinderei - Prägerei
chen 8-Steinstr. 42-Tel. 44 20 52

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baur, Ferdinand Christian,

Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums in zwei Theilen

Bd.: 1

Stuttgart 1824

H.g.hum. 12 w-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10482655-1